شادية دروري

خفايا ما بعد الحداثة

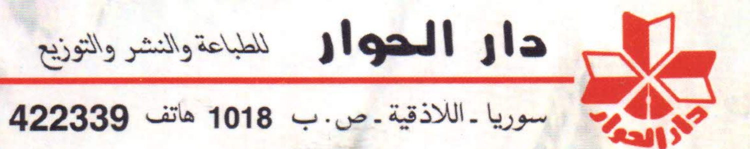
ترجمة: د. موسى الحالول



لا تزال الجذور الفكرية لما بعد الحداثة، ولا سيما في تجلياتها الفلسفية والاقتصادية والسياسية، غائبة عن وعي أغلبية المثقفين، ليس في عالمنا العربي فحسب، بل حتى في العالم الغربي. فكلنا يدرك الدور البارز الذي لعبته أسماءٌ لامعة في فكر ما بعد الحداثة مثل جورج بتاي وميشيل فوكو في فرنسا وألن بلوم وفرانسِس فوكوياما في أمريكا، لكن مَنْ منا يدرك أن كل هؤلاء وغيرهم تتلمذوا على يدَي ألِكسَندر كوجيف ودانوا له بالفضل الأكبر في قولبة فكرهم؟

بين يدينا كتاب من وضع البروفيسورة المصرية الأصل شادية دروري، أستاذة العلوم السياسية والفلسفة بجامعة ريجينا الكندية، تتتبع فيه المنابع الأساسية لفكر ما بعد الحداثة كي تكشف عن الجوانب المظلمة في هذا الفكر المعادي في أساسه للإنسانية. وهي تفعل هذا بجرأة أخلاقية لا تُساوِم ولا تُحابي أحداً، وبقلم يبتعد عن المراوغة والتهويم. ولعل عالمنا العربي المُستضعَف والمُستَهْدَف اليوم من كل صوب أحوجُ من غيره إلى درايةٍ جيدة بجذور مقولاتٍ لا تستهدف وجودنا الحضاري فحسب كمقولة "صدام الحضارات" السيئة الذكر، بل تستهدف أيضاً الكينونة الإنسانية عموماً كمقولتي "آخر البشر" لألن بلوم و"نهاية التاريخ" لفوكوياما.

تصميم الغلاف: ناظم حمدان


دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا ـ اللاذقية ـ ص. ب 1018 هاتف 422339

خفايا ما بعد الحداثة
ودور ألِكْسَندر كوجيف فيها

خفايا ما بعد الحداثة

- شادية دروري
- ترجمة: د. موسى الحالول

- الطبعة الأولى: 2006
- الناشـــر: *دار الحـــوار للنشـــر والتوزيـــع*

اللاذقيـــة ــ ســـورية ــ ص. ب: 1018

هاتف وفاكـــس : 422339 41 963

البريد الإلكتروني: soleman@scs-net.org

شـادية دروري

خفايا مـا بعـد الحـداثـة

ودور ألِكْسَندر كوجيف فيها

ترجمة الدكتور موسى الحالول

دار الحوار

الإهداء

إلى أستاذي

الدكتور يحيى أبو ريشة

الذي غرس في طلابه حب الترجمة،

ورفعها، قولاً وعملاً، إلى مصافٍ

الفن الراقي.

الفهرس

كلمة المترجم

لا تزال الجذور الفكرية لما بعد الحداثة، ولاسيما في تجلياتها الفلسفية والاقتصادية والسياسية، غائبةً عن وعي أغلبية المثقفين، ليس في عالمنا العربي فحسب، بل حتى في العالم الغربي. فكلنا يدرك الدور البارز الذي لعبته أسماءٌ لامعة في فكر ما بعد الحداثة مثل جورج بتاي وميشيل فوكو في فرنسا وألن بلوم وفرانسيس فوكوياما في أمريكا، لكن مَنْ منا يدرك أن كل هؤلاء وغيرهم تتلمذوا على يدَي ألِكْسَندر كوجيف ودانوا له بالفضل الأكبر في قولبة فكرهم؟

لم يكن المفكر الروسي الأصل كوجيف (1902-1968) أشهر شُرّاح فلسفة هيغل في القرن العشرين، بل كان أيضاً أكبر من شوّه هذه الفلسفة، حسب رأي المؤلفة. كما أنه كان من عُتاة المعادين لفكر التنوير بعامة، وهو المسؤول عن تنكر ما بعد الحداثة للعقل وترذيل منجزاته. والسبب في ذلك هو أن فهمه لفلسفة هيغل، ولا سيما في التاريخ، كان مغلوطاً ولم يكن وفقاً للجدلية الهيغيلية الصرفة، بل كان خليطاً عجيباً من فلسفات هيغل ونيتشه وماركس وهايدغر.

بين يدينا كتاب من وضع البروفيسورة المصرية الأصل شادية دروري، أستاذة العلوم السياسية والفلسفة بجامعة ريجينا الكندية، تتتبع فيه المنابع الأساسية لفكر ما بعد الحداثة كي تكشف عن الجوانب المظلمة في هذا الفكر المعادي في أساسه للإنسانية. وهي تفعل هذا بجرأة أخلاقية لا تُساوِم ولا تُحابي أحداً، وبقلم يبتعد عن المراوغة والتهويم. ولعل عالمنا العربي المُستضعَف والمُستَهْدَف اليوم من كل صوب أحوجُ من غيره إلى درايةٍ جيدة بجذورِ مقولاتٍ لا تستهدف وجودنا الحضاري فحسب كمقولة "صدام الحضارات" السيئة الذكر، بل تستهدف أيضاً الكينونة

الإنسانية عموماً كمقولتي "آخر البشر" لألن بلوم و"نهاية التاريخ" لفوكوياما. كما يمكن للقارئ العربي أن يتبين من خلال هذا الكتاب الأسسّ الفكرية التي تقوم عليها إيديولوجية المحافظين الجدد الذين شرعوا، منذ الولاية الأولى للرئيس الأمريكي جورج بوش الابن، في إعادة صياغة العالم على شاكلتهم، والمستهدف الأول من هذه السياسة المشؤومة هو عالمنا العربي بطبيعة الحال.

* * *

اقتضت الأمانة العلمية أن أترجم الكتاب بأكمله من دون زيادة أو حذف لأي شيء، بالغاً ما بلغ. ومن هذا المنطلق، قمت بترجمة حتى الأفكار الإلحادية التي توردها المؤلفة في معرض حديثها عن بعض المفكرين الذين تدرس مجمل أفكارهم. قد يقول أحدهم إن هذه أمانةٌ في غير محلها. ردّي على معترضٍ كهذا: وناقل الكفر ليس بكافر! ثم إن المؤلفة لا تُروج لهذه الأفكار، بل تُوردها في معرض تفنيدها للنسق الفكري الخاطئ بمجمله الذي اتبعه مفكرو ما بعد الحداثة.

كذلك اقتضت الأمانة أن أضع كل إضافةٍ من عندي في المتن بين قوسين مربعين، جَرْياً على عادة الأكاديميين. وهذه الإضافات، وهي قليلة عموماً، جاءت لتشرح أو تفصل معلومةً قد تكون غامضةً بالنسبة إلى بعض القراء.

ونظراً لعدم توحيد المصطلحات في العالم العربي، قمتُ بترجمة هذا المصطلح حسبما هو شائع في الأوساط الأكاديمية العربية أو حسب فهمي له، ثم أتبعتُه بالأصل الأجنبي (سواءً أكان هذا الأصل بالإنكليزية أم بالفرنسية أم بالألمانية أم باللاتينية أم بالإغريقية)، لعل هناك مَنْ يختلف معي في فهمي لهذا المصطلح، ولهذا تكون حاجته إلى هذا الأصل وليس إلى ترجمتي.

أما بعد، فقد ارتكبتُ فِعْل "خيانة" واحد، على ما أظن، في ترجمتي هذه؛ إذ إنني لم ألتزم بوضع الإحالات المرجعية التي وردت في النص الأصلي للكتاب، رغم أنني وضعت كل مقبوس ورد في الأصل بين علامتي تنصيص لكي يعلم القارئ ما تنقله الكاتبة بالحرف من مصادر أخرى. إذن، لماذا أغفلتُ أنا هذه الإحالات المرجعية؟ السبب هو أن ترجمتي موجهة للقارئ العربي العادي، وليس للباحث. فإذا كان باحثاً يريد الاستزادة من مصادر الكتاب ومراجعه، فهو ليس بحاجة إلى

ترجمتي هذه. لكنه لن يذهب خاليَ الوفاض تماماً من هذه الترجمة، إذ أثبتُ له في نهاية هذا الكتاب مَسْرَداً بالمصادر والمراجع التي اتكأت عليها المؤلفة في بحثها. والله من وراء القصد.

الطائف، 27 أيّار 2005

كلمة أولى للمؤلفة

إن التأثير الفكري الواسع لألكسندر كوجيف (1902-1968) معروف أكثر مما هو مفهوم. هاجر كوجيف من روسيا واستقر في باريس، حيث ألقى سلسلة من المحاضرات عن /ظواهرية العقل/ لهيغل في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بين عامي 1933-1939. ويسود اعتقادٌ أن هذه المحاضرات صاغت المشهد الفكري الفرنسي في القرن العشرين على نحو دراماتيكي. إذ حضرها عدد لا بأس به من المفكرين الفرنسيين من بينهم ريمون كونو (أحد أعلام الأدب السريالي) وجورج بَتاي (روائي وعالم اجتماع وناقد أدبي) وموريس ميرلو بونتي (فيلسوف) وأندريه بريتون (مؤسس الحركة السريالية) وجاك لاكان (محلل نفسي) وريمون آرون (منظِّر سياسي). إلا أن تأثير كوجيف لم يكن مقتصراً على أولئك الذين حضروا محاضراته. فأعلام ما بعد الحداثة أمثال ميشيل فوكو وجاك دريدا أيضاً يشيدان بفضله، وهما متأثران تأثراً عميقاً بشرحه لهيغل. ولم يكن تأثير كوجيف مقتصراً على المفكرين الذائعي الصيت في فرنسا فقط بل كان له أثر كبير في أمريكا على أتباع ليو شتراوس أمثال ألن بلوم وفرانسيس فوكوياما اللذين حظيت كتبهما باهتمام هائل ليس فقط في المنابر الفكرية الأمريكية بل في الصحافة الشعبية أيضاً. وقد أشار مؤخراً معلقان أمريكيان إلى أن عمل كوجيف يمتاز "بذكاء وعمق لا مثيل لهما" إلى درجة "أنه مهما قيل عن تأثيره على الفكر الفلسفي في فرنسا وبقية أوروبا وأمريكا فلا مبالغة فيه."

وقبل نهاية الحرب الباردة بكثير، أعلن كوجيف حتمية انتصار واشنطن على موسكو. فقد تنبأ في الخمسينيات أن الصراع بين القوتين العظميين سَيُحَل بالوسائل

الاقتصادية وليس العسكرية. إذ آمن بحتمية انتصار الأمريكان على السوفييت لأن ثقافة الغرب التكنوقراطية برهنت على أنها الأكثر نجاحاً في تلبية حاجات الإنسان وأمانيه أينما كان وأنى كان. وآمن بأن رأسمالية القرن العشرين تجاوزت المصاعب أو "التناقضات" التي كبلتها في القرن التاسع عشر وهي التناقضات التي أبلى ماركس في وصفها بلاءً حسناً. ففي العالم الصناعي نجحت الرأسمالية في قهر الطبيعة، وفي إنهاء الفاقة، وتوزيع الثروات. وستتحقق ذات المعجزة قريباً في العالم الثالث. وبما أن الرأسمالية ستقلل أيضاً من أهمية الحدود القومية وتعمل على تجانس الثقافة العالمية، توقع كوجيف أن التاريخ سيُتوَّج بانتصار حاسم لا مثيل له لنظام رأسمالي كوني. وسنعيش قريباً فيما أسماه كوجيف الدولة الكونية المتجانسة.

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى موته عام 1968 عمل كوجيف في وزارة الشؤون الاقتصادية الفرنسية. وكان من أوائل مهندسي الاتحاد الأوروبي ومنظمة الغات. وفيما يبدو، كان كوجيف العقل المدبر، والقوة وراء العرش، في وزارة الشؤون الاقتصادية. فقد كان له أثر كبير على أوليفييه ويرمزير وجيسكار دستان. كان جدياً للغاية في عمله، وغالباً ما كان يغضب إذا لم يتم تبني اقتراحاته. فمن الواضح إذن أنه كان يراقب العالم وهو يأخذ شكله النهائي.

وكوجيف مثير للاهتمام لأنه شخصية غامضة ومتناقضة. فهو من جهة متفائل لا يعرف الكلل، وفارس عصري، ومناضل في سبيل الحداثة وما تعنيه من عقلانية وكفاءة واقتصاد عالمي وسلام كوني ومساواة وازدهار. ومن جهة أخرى، فهو عدمي ما بعد حداثي: عابس، متشائم، سوداوي، وكئيب إلى أبعد الحدود. وهذا الكتاب يروي كيف تحول تصور كوجيف الماركسي عن "عالم الحرية" إلى عالم "آخر البشر" بمفهومه النيتشي. إنه يروي كيف قَلَبَ كوجيف "نهاية التاريخ" إلى رمز لليأس الذي يصيب الذين يعتقدون أن التاريخ، بوصفه ميداناً للأحداث الهامة والأفعال المجيدة، هو أحد ضحايا عالم الحداثة.

ولسبب ما أخذ كوجيف يمقت مشروع الحداثة الذي كرّس له معظم حياته مقتاً شديداً. إذ توصل إلى الاعتقاد أن انتصار العقل بشكل سافر في العالم خلق استبداداً كونياً لا سابقة له حتى في الخيال. واعتقد أن الحداثة جعلت العالم مَخصياً مُخنّثاً، وسلبت منه كل مغرياته. ولم يتوصل كوجيف إلى هذه الرؤية لأنه كان يعتقد أن التاريخ انحرف عن مساره أو فشل في تحقيق أهدافه. بل على العكس، فقد كان

نجاح مشروع الحداثة بالذات هو سبب تعاسته. وبالنتيجة، ردد كوجيف صدى التشاؤم الحضاري Kulturpessimismus الذي أصبح سمة كبار المثقفين الأوروبيين.

وكوجيف في رأيي شخصية محورية لفهم طبيعة الجفوة التي أبداها مفكرو ما بعد الحداثة تجاه الحداثة. كان معجبو كوجيف من مفكري ما بعد الحداثة يعدّونه تجسيداً حيّاً لمنطق عقلانية التنوير القاتل. كانوا يرون في أعماله دليلاً على أن للعقل سلطةً تجنيسيةً، قمعيةً، شموليةً، دكتاتورية. وعلى ضوء هذا، يتسنى لنا أن نفهم لماذا تنكرت ما بعد الحداثة للعقل.

إن مقولة كوجيف بنهاية التاريخ تذكرنا بمقولة نهاية الإيديولوجيا التي سيطرت على العلوم السياسية في الولايات المتحدة في الخمسينيات. والظروف التي ظهرت فيها كلتا النظريتين متشابهة. في بداية الحرب الباردة لاحظ بعض علماء السياسة مثل سيمور مارتن لِبْسِت ودانييل بِلْ أن إيديولوجيات اليمين واليسار السياسية في البلدان الصناعية المتقدمة قد استُهلكت. فبدلاً من صراع الإيديولوجيات الذي لا يقبل العقلانية أو المصالحة، نشأ إجماع جديد ليكون أساس السياسة الديمقراطية. وهذا الإجماع الجديد قائم على إدراكٍ مفاده أنه لا رأسمالية اليمين المطلقة ولا اقتصاد اليسار المخطط كلياً يبدو بديلاً عملياً. فأكثر البدائل العملية هو الجمع بين التخطيط والمشروعات الحرة (أي اقتصاد مختلط)، وبين دولة الرفاه والتعددية السياسية. وبناءً عليه، أعلن لبست وبل أن السياسة العقلانية حلت محل تعصب الإيديولوجيات اللاعقلاني. وأصبح هذا النموذج من الحياة الديمقراطية المقياس الذي تقيس بموجبه العلومُ السياسية المقارنة كلَّ نظام سياسي في العالم. وكان اندثار الإيديولوجيا يعني أيضاً اختفاء الالتزامات القيمية التي لا أساس عقلانياً لها. فمن الآن وصاعداً، يمكن للسياسة أن تكون عِلماً حقيقياً لا يكبله الانحياز الإيديولوجي. وبطبيعة الحال، كان علم السياسة الذي ظهر أبعد ما يكون عن الحياد. فباسم العلم والحياد، كُرِّست قيم الوضع الراهن، أي قيم الديمقراطية الليبرالية الأمريكية.

ورغم التشابهات، تظل الفروق بين نهاية التاريخ ونهاية الإيديولوجيا أكثر أهمية. فبينما كانت نهاية الإيديولوجيا مُتَجَذِّرة في العلم، تضرب نهاية التاريخ جذورها في التاريخانية. وبيما كانت الأولى مُتَجَذِّرة في البراغماتية الأمريكية، كانت الثانية متسربلة بالفلسفة الهيغيلية، وبينما كانت الأولى تنـزع نحو التفاؤل وهي

خالية نسبياً من عدم الثقة بالذات، كانت الثانية مفعمة بعدمية من نوع خاص.

في الباب الأول، أبين معالم الهيغيلية التي وسمها كوجيف بميسمه الخاص. إذ كان شرح كوجيف لكتاب هيغل /ظواهرية العقل/ مزيجاً سحرياً من أفكار هيغل وماركس وهايدغر ونيتشه، مزيجاً خلب ألباب كل من استمع إلى محاضراته. وعنصر السحر في فكر كوجيف لم يكن سلاسةً في الطرح، ولا مَضاءً في الحُجّة، ولا وضوحاً منهجياً في التحليل، بل قدرته على حبك /ظواهرية العقل/ في حكاية ذات نهاية مأسوية. كان كوجيف حَكّاءً عظيماً. ورغم التكثيف الذي يميز أعماله ألتي لم تُحَقّق تحقيقاً جيداً، سأحاول أن أقدمه بطريقة تحافظ على الشكل السردي الذي وجده مستمعو كوجيف في منتهى السحر.

في الباب الثاني أدرس تأثير كوجيف على المفكرين الفرنسيين أمثال ريمون كونو وجورج بتاي وميشيل فوكو. فدراسة التأثير الكوجيفي تلقي ضوءاً جديداً على ما بعد الحداثة، حيث تكشف من أين جاءت رومانسيتها المظلمة، وتُبيِّن لماذا لا يكتمل أو يتعمّق فهمنا لدوافع ما بعد الحداثة وطموحاتها دون النظر في سمة التفنيد الذاتي فيها، وتُبيِّن لماذا لا تهتم ما بعد الحداثة بالحرية على الإطلاق.

ويركز الباب الثالث على تأثير كوجيف في أمريكا، هذا التأثير الذي كان إلى حد كبير نتيجة صداقة دامت مدى الحياة بين كوجيف وليو شتراوس. فهنا أدرس السِّجال الذي دار بين كوجيف وشتراوس، وهو سجال أسيء فهمه إلى درجة هائلة، كما أدرس تأثير كوجيف على أتباع شتراوس مثل ألن بلوم وفرانسيس فوكوياما. أعتقد أن نظرة كوجيف لأمريكا بوصفها تجسيداً للحداثة مسؤولة عن الاحتقار والمقت الذي يكنه الفكر الأمريكي المحافظ لأمريكا إلى درجة يحار معها المحافظون فيما يحافظون عليه. إني أحسَب معجبي كوجيف الأمريكيين، كمعجبيه الفرنسيين، من مفكري ما بعد الحداثة. وآمل أن أبين أن الفلسفة السياسية لما بعد الحداثة هي فكر متطرف في تجلياته اليمينية كما هو في تجلياته اليسارية.

وأعتقد أن ترذيل كوجيف للعقل، وتمجيده للماضي، وفهمه للحرية أسهمت في تطرف الفلسفة السياسية لما بعد الحداثة، وفي رومانسيتها المظلمة، ويأسها، وعجزها وتمجيدها للعنف المجاني. مع ذلك فأنا لا أرفض الإدراك الكوجيفي كلية، لأن هذا الإدراك ما زال يغذي الكثير في عالمنا. لكني أعتقد أن هناك طرقاً أفضل لفهم أوجاعنا وأكثرَ شجاعة للتعامل مع مشكلاتنا.

البـــاب الأول

هيغلينية كوجيف

الفصل الأول

تمهيد

ولد كوجيف عام 1902 لأسرة روسية ثرية، وكان في الخامسة عشرة من عمره عندما اندلعت الثورة الروسية عام 1917. وقادته مصاعب الحياة إلى المتاجرة بالصابون في السوق السوداء، مما أدى إلى اعتقاله، لكنه نجا من الإعدام بأعجوبة. وقد كان لهذه الأحداث أثر بالغ على الشاب ألكسندر. فبدلاً من معاداة الشيوعية، أصبح واحداً من معتنقيها. ورغم رحيله عن روسيا عام 1920، فقد ظل إلى فترة طويلة يصف نفسه بأنه شيوعي وستاليني. حط الرحال في هايدلبرغ، وتتلمذ على يد كارل ياسبرز، وكتب أطروحته عن فلاديمير سولوفييف، وهو متصوف روسي تأثر بهيغل تأثراً كبيراً. وأخيراً استقر كوجيف في باريس حيث خَلَفَ صديقه ألكسندر كويريه في حلقته الدراسية عن هيغل عام 1933 حين رحل كويريه إلى مصر. وتوقفت هذه الحلقة عام 1939 عندما اندلعت الحرب العالمية الثانية. وبعد الحرب أقنعه طلابه القدامى بالعمل في وزارة الشؤون الاقتصادية الفرنسية حيث ظل فيها حتى موته عام 1968. ظهرت مؤخراً سيرةٌ عنه تسلط الضوء على حياته كموظف رفيع المستوى وتبرز مدى تأثيره على سياسة فرنسا الخارجية خلال تلك الفترة. فقد كان من أوائل مهندسي الاتحاد الأوروبي، كما لعب دوراً مفصلياً في محادثات الغات. لكن كوجيف ظل، حتى أثناء عمله في الوزارة الفرنسية، يكتب ويدرِّس ولا سيما أولئك الأمريكيين الذين أرسلهم ليو شتراوس ليتتلمذوا على يديه. ومهما قيل عن تشكيكه في مقولة "نهاية التاريخ،" إلا أنه ظل يأخذها على محمل الجد وظل يعد نفسه هيغيلياً حتى النهاية.

إن صيت كوجيف في عالم الفكر ناجم عن تأويله البارع لكتاب /ظواهرية العقل/ لهيغل. فإليه وإلى جان إيبوليت يعود فضل تعريف المفكرين الفرنسيين بفكر هيغل. لقد ارتبط الاهتمام العارم بفكر هيغل وماركس خلال الثلاثينيات بالثورة الروسية وبنجاح الجيش الأحمر بقيادة لينين وتروتسكي بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. وظل الاهتمام بفكر هيغل يتزايد في فرنسا في الأربعينيات بفضل نشاط الحزب الشيوعي الفرنسي في المقاومة الفرنسية [للاحتلال النازي] ومشاركة هذا الحزب لاحقاً في حكومة ديغول في نهاية الحرب العالمية الثانية. لقد كانت الاشتراكية وإرثها الفكري في غاية الأهمية بالنسبة إلى الحياة السياسية لتلك الفترة. إذ لم يكن المفكرون الفرنسيون ولا فلسفتهم بمنأى عن السياسة. فالتحصن في ذرى الفكر أو ادعاء التجرد أو التعفف عن السياسة ما هي إلا مظاهر كاذبة. بل الأنكى من ذلك أنها سبيل الجبناء الذين يتخذون موقف المتفرج إزاء الفظائع المروعة. فكل ادعاءات التجرد مشبوهة، وتنحط إلى مستوى التواطؤ مع أصحاب السلطان. باختصار، لم يكن الحياد خياراً. ولم تكن المسألة مسألة التزام أو عدمه، بل في أي صفٍ أنت ولماذا.

كان كوجيف شريكاً في هذا الحس بالالتزام السياسي. وكان هذا الجو المفعم بالسياسة هو الذي دفعه إلى تأويل الفكر الهيغيلي. ولم يكن هذا التأويل بالنسبة إلى كوجيف مسألة أكاديمية بحتة، بل دعاوة سياسية تهدف إلى توجيه الفعل وتحديد شكل المستقبل.

ورغم أن إيبوليت هو الذي أصبح أستاذاً أكاديمياً متفرغاً، وتتلمذ على يديه ميشيل فوكو وجيل ديلوز ولوي ألتوسير وجاك دريدا، إلا أن نجم كوجيف كان الأسطع، كما أن تأثيره على جيله، بمن فيه إيبوليت، لا يمكن أن تخطئه عين.

وقبل الشروع في تحليل هيغيلية كوجيف، حريٌ بنا أن نبين العناصر الأساسية في فلسفة هيغل للتاريخ. وليس هدفنا هنا إعطاء تفسير شامل لفلسفة هيغل، بل إبراز بعض ملامح الفكر الهيغيلي التي تسلط الضوء على الطبيعة الخصوصية لتأويلات كوجيف. إن عيوب هذه التأويلات ليست بخافية على دارسي هيغل، وإن لم يدركوا بعد حجم الفرق بين ما قاله هيغل وما شرحه كوجيف. فمع أن هيغل مفكر عجيب أحياناً، إلا أن فكره يمتاز برصانة نفتقدها في عمل كوجيف. ليس قصدي انتقاد

كوجيف لأنه خان هيغل، لكن بما أنني ميّالة إلى هيغل، فإنني سأستخدم بعض أفكار هيغل بين الحين والآخر لانتقاد كوجيف.

• المشروع الهيغيلي

هناك عدة ملامح من فلسفة هيغل للتاريخ ذات صلة وثيقة بأهداف هذه الدراسة. أولاً، إن فلسفة هيغل جدلية. ثانياً، إنها متفائلة من دون أن تكون بالضرورة تقدمية أو حتمية. ثالثاً، إنها تُعْنى بالحياة الأخلاقية للروح. رابعاً، إنها ذات نظرة متزنة لدور الفلسفة في تاريخ العالم. لكن كوجيف، كما سنرى، يقلب جميع هذه العناصر رأساً على عقب.

لا يؤمن هيغل أن التاريخ يُعْنى فقط بأفراد معزولين أو بأفعالهم. بل يعتقد أيضاً أنه تجلّ للأشكال التي يتخذها الوعي التاريخي أو الروح في حياة قوم ما. فالأفراد هم ورثة هذه الروح العالمية، "وهم لا يخرجون من الأرض كالفطر." ولم يعتقد هيغل أن هذا العقل الكوني أو الروح الكونية هو إله غريب في سماء بعيدة. إنها ليست "تمثالاً هامداً" بل "نهرٌ جبار" نحن فيه شركاء فاعلون لا متلقون منفعلون. إن ما نرثه من مبادئ ومعتقدات وتصورات مسبقة وممتلكات هي أشياء نتصرف بموجبها ونُحَوِّرها. إن وصف تحويرات هذا الإرث لا يعني وصف تَغَيُّرها بل نموها. إن النمو، على خلاف التَغَيُّر، يبني على أساس الماضي، فهو "يغني ويحفظ في آن معاً." وهيغل مشهور طبعاً بحفاظه على ما يتجاوزه. إن كلمة Aufheben، التي تميز حراك الجدلية الهيغيلية، تعني يلغي ويحفظ في آن معاً. لهذا ليس من العجب أن تجد كل أنواع الفلسفة عند هيغل، فلسفات يغنيها بغرض تجاوزها فحسب.

إن مشروع هيغل يرمي إلى الإحاطة بالأشكال التاريخية المتعددة التي اتخذتها الروح العالمية في سعيها لاكتشاف الذات والاكتمال (الارتواء). إن كتاب /ظواهرية العقل/ هو دراسة للظاهرات بوصفها مجموع الأشكال والهيئات التي تتخذها الروح في مسيرة تطورها من مستويات بدائية إلى مستويات أكثر رقياً في فهم الذات. ولدى هيغل تصور واضح عما يستلزمه الفهم العميق للذات، لكنه لا يرى تجلياً لذلك في الحياة التاريخية. لكنه، رغم ذلك، يشير بوضوح إلى مستويات تتراوح بين صعود وهبوط لمثل هذه التجليات. كما أن تفاؤله العام يقوده إلى الاعتقاد بأن الروح تجاهد دوماً من أجل الاكتمال، وتحقيق الذات، وفهمها. إن هذا الفهم الرفيع للذات يعني

على المستوى الفكري تجاوز الثنائية المعهودة بين الذات والموضوع، بين العقل والعالم.

إن مثالية هيغل الفريدة تردم الهوة بين الوعي والعالم، بين الكينونة لذاتها Being-for-itself والكينونة في ذاتها Being-in-itself. لكن هذا التوفيق بين الوعي وعالم التجربة الحسية لن يتم عن طريق جعل العالم الحقيقي، أي عالم التجربة الحسية، مجرد فكرة من بنات العقل، ولا تتم عن طريق تقليص العقل إلى مجرد ظاهرة مُلْحَقة بالعالم. يؤكد هيغل اتحاد كليهما في علاقة من الاعتماد والاستقلال المتبادلين. كما أنه يُوَصِّف وعياً ليس العالم غريباً عنه، لأنه يجد غيره في ذاته، ويجد ذاته في غيره. ولا يمكن للوعي أن يبلغ هذا المستوى من فهم الذات إلا إذا كان جدلياً حقاً، أي عندما يستلزم اتحاداً دينامياً بين أضدادٍ يكمل كل منهما الآخر ويكتمل به ويجد ذاته فيه.

إن التصور الهيغيلي الرفيع لفهم الذات يشير، على المستوى العملي، إلى حياة أخلاقية مكتملة حقاً تجمع بين الحرية والاتحاد، بين الفردية والاجتماعية، بين التسامي والمحايثة، بين الله والإنسان، في حياة أخلاقية في عمقها كما في اتساعها، في شموليتها كما في دقائقها. قد يبدو كل هذا غير قابل للتصديق، لكن هناك مستويات بسيطة عديدة يبدو فيها معقولاً جداً. فعلى المستوى الأخلاقي يتحدث هيغل عن حياة يعيش فيها الأفراد وفقاً للقانون الأخلاقي، لا بدافع الخوف أو العادة أو الطاعة العمياء، بل بقلب مبتهج لأن القانون المُسلَّم به هو ذات القانون الذي ينبع من قلوبهم ويشاكل ضمائرهم. واعتقد هيغل أن مثل هذه الحياة الغنية هي هبة المسيحية. وكان هيغل يُكِنُّ للكنيسة الكاثوليكية مقتاً لا مراء فيه لأنها برأيه خرَّبت نبل المسيحية الفريد. وحسب رأيه، ارتبط الإرث المسيحي بنشأة الضمير، وبالتالي ببروز الشخصية الأخلاقية الحرة التي تتبع القانون الأخلاقي لا بصفته شيئاً خارجياً غريباً عنها، بل ترى ذاتها وهويتها وكينونتها في ذلك القانون. إن هيغل يوَصِّف حياةً أخلاقية تسكن إليها الروح. بينما الكنيسة الكاثوليكية برأيه اعتباطية مرائية. بوسع المتشككين أن يعدوا مشروع هيغل سمادير أحلام، لكن ليس بوسعهم أن ينكروا جمال هذه الرؤيا الأخلاقية. وحتى لو عزَّ تحقيق هذا المشروع، فإن هيغل يبقى على حق في اعتقاده أن هذا هو بالذات ما تتوق إليه الروح.

ورغم أن هيغل يطلق الأمل في أن تحقق الروح ذاتها، إلا أنه لا يرى مثل هذا التحقق في العالم التاريخي. كما أنه لا يعلل لنا سبب اعتقاده بأن تاريخ العالم تقدمي. إن استشهاد هيغل بروما القديمة وأوروبا في القرن الثامن عشر للتدليل على غربة الروح واستلابها في عالم بلا روح أو عمق أو دفء أو حميمية يشير إلى أن كتاب /ظواهرية العقل/ ليس إعادة صياغة للتاريخ.

لا شك أن نظرة هيغل للتاريخ هي نظرة متفائلة، لكن هذا لا يعني أن كل تطور تاريخي لاحق أفضل مما سبقه. وكما بينت جوديث شكلار، يمكن أن يكون توصيف هيغل للتاريخ رجعياً جداً. ففي رأيها، يبدأ تصور هيغل للتاريخ من عصر اليونانيين الذهبي ومجتمعهم الأخلاقي ثم ينحدر إلى استلاب الحضارة الأوروبية في القرن الثامن عشر وعصر تنويرها المزعوم الذي يبلغ ذروته في عهد الإرهاب في ظل الثورة الفرنسية. لم يكن اليونانيون يشعرون بالغربة عن عالمهم، إذ كانوا يعيشون حياة اجتماعية حقة، ولم يعانوا من مرض الاغتراب، كما هي الحال في عصرنا الحديث، أو مما يصاحبه من إحساس بالتعاسة. لكن نشأة الفردية وضعت نهاية لهذه السعادة البدائية. وفي رأي شكلار، كان هيغل ينظر إلى التاريخ بوصفه حكاية طويلة من الويلات التي جرتها تجارب الوعي الفردي من سقراط حتى وقتنا الحاضر. إذ كانت نشأة الوعي الفردي أداة خراب الإنسانية، كما أنها حالت دون إمكانية أية سعادة مستقبلية أو العودة إلى صفاء الحياة اليونانية. إن محاججة شكلار محاججة بارعة، لكنها ناقصة. وما يجعلها تبدو معقولة هو أن هيغل كان يهتز من الأعماق نتيجة ظروف عصره. فهو يرى أن الإرهاب هو نتيجة منطقية لمطلب الحرية المطلقة الذي ينادي به أفراد مُستلبون. يشكل ما قامت به شكلار ترياقاً لعدد هائل من الشُّرّاح، بمن فيهم كوجيف، الذين يتصورون أن نظرة هيغل للتاريخ كانت تقدمية إلى أبعد الحدود وجبرية بشكل متحجر. فالتاريخ بالنسبة إلى كوجيف هو سلسلة من الأنظمة التي تبيد فتتلوها أنظمة أفضل منها، وهكذا حتى تتوج هذه العملية بنظام عالمي ثابت مقدر له أن يدوم إلى الأبد. تكمن قيمة عمل شكلار في أنه يلفت الانتباه إلى التضليل الكامن في هذه التأويلات.

حتى لو تجاهلنا التقدمية في رؤية هيغل للتاريخ، فمن المستحيل إنكار تفاؤلها. ويتجلى تفاؤل هيغل في كونه قادراً على إيجاد الوردة في كل صليب. وحتى لو سلّمنا مع شكلار بأن هيغل لم يجد في تاريخ العالم وضعاً إنسانياً يضاهي نعمة الحياة

الإغريقية في جمالها وهناءتها وبساطتها، فإنه بالرغم من هذا كله لا يعتقد أن العودة إلى ذلك الزمن الرغيد مستحيلة فحسب، بل غير مرغوب بها. فمهما بلغت تعاسة حياة الإنسان الراشدة، لا يظن هيغل أن أحداً سيختار العودة إلى صبيانية الشباب. وكثير مما يقوله هيغل عن الإغريق يدل دلالة واضحة على أنه كان يرى فيهم تجلياً للوعي الأخلاقي في طفولته. فرغم جمال حياتهم الأخلاقية وبساطتها، كان هيغل يعتقد أنها لا تعدو أن تكون قائمة على الطاعة العمياء للأخلاقيات الموروثة، فهو يفرق بين الأعراف الأخلاقية Sittlichkeit والأخلاق Moralität؛

فالأعراف الأخلاقية حميمية وعائلية، لكنها لاشعورية وتؤخذ بعجرها وبجرها. إنها ببساطة طاعة شبه غريزية للأعراف والقوانين السائدة. وفي مثل هذا المجتمع الأخلاقي يعيش الناس بموجب التقليد لا بموجب الفكر. لكن يأتي زمان تتعرض فيه هذه التقاليد للمساءلة، وهذا الزمان هو عصر التنوير Aufklärung، مما يفسح المجال لظهور الأخلاق. وهذه الأخيرة هي أخلاق فردية نابعة من وعي فردي. ورغم أن هيغل يعد هذه الأخلاق الواعية أكثر رقياً وغنىً من الأعراف الأخلاقية، إلا أنه يرى أيضاً أن هذه الأخلاق المستنيرة محفوفة بالمخاطر، كما يتضح من مثال سقراط. فإذا تحرر الأفراد من قيود الأعراف الأخلاقية، قد يعيثون في مجتمعاتهم فساداً، كما فعل كريتياس وألسيبيادِس. كان الأخير قائداً عسكرياً أثينياً، فخان بلاده وأسهم في هزيمة أثينا في الحروب البيلوبونية، بينما كان الأول واحداً من ثلاثين طاغية حكموا أثينا بعد الحروب البيلوبونية. وكان كلاهما من طلاب سقراط. لم يشجع سقراط، في رأي هيغل، سلوكهما الغادر، لكنه مسؤول عن تنوير الأثينيين عن مخاطر الأخلاق الذاتية أو التأملية. ورغم هذا، فإن هيغل واثق أن سقراط اكتشف أخلاقاً أرفع. فهذه ثمرة معرفة الخير من الشر، ورغم ارتباط هذه المعرفة بهبوط [آدم وحواء من النعيم]، يذكرنا هيغل بأن مبدأ الخلاص يقوم على أساس هذه المعرفة.

إن تحليل هيغل العميق لسقراط بوصفه في آن معاً "خراب" أثينا و"المنعطف التاريخي العظيم" للغرب يلقي الضوء على مشروع الروح التي اعتقد أنها كانت تسعى إلى تحقيق ذاتها في التاريخ. يرى هيغل أن عالم اليونانيين كان يحركه ضمير جمعي يجسد انسجاماً عفوياً بين الأفكار والمشاعر. وكان المشاركون في هذا المجموع يعيشون في وئام مع العالم لأن مشاعرهم وميولهم الشخصية في وئام تام مع النظام الاجتماعي. ولم يعانوا من الاستلاب والعزلة أو الغربة التي يتسم بها الإنسان في

المجتمع الحديث. لقد خلق الإغريق عالماً تعايش فيه النظام والحرية في وئام تام. ورغم أن هيغل كان ينظر إلى هذا الانسجام نظرة حسد، إلا أنه أنـزل الإغريق منـزلة الأطفال من حيث الأخلاق. إذ كانت حريتهم وانسجامهم ثمرة طاعة عمياء لأعراف أخلاقية. وكان سقراط هو الذي فكك هذا الوفاق السعيد بين الحرية والنظام. كان سقراط يمثل وعياً جديداً أكثر غنى وعمقاً وفكراً. لقد علم مواطنيه أن ينصتوا لصوت الضمير الذي طالما أخمده هوسهم الجمعي. لم يدمر سقراط الأخلاق العامة باسم النـزوة الفردية أو إرادة التسلط، بل اكتشف "الأنا" في أعماق روحه، ولم تكن مجرد صوت خصوصي أو شخصي. إنها صوت الكوني المتعالي الذي يسمو على الانسجام الجمعي للضمير (نحن) الأثيني. وبإدخاله هذا المعيار الكوني المتسامي خلق سقراط هوة بين السماء والأرض، بين الفطرة والتقليد، بين السياسة والخير. عندما ينتزع الوعي ذاته من الأخلاق العامة ويعي استقلاليته، فإنه لا يعود يعترف بما يطرح أمامه، هكذا بلا مساءلة أو تأنٍ. وبالنتيجة فإن القانون لا يعود تلك السلسلة المتصلة من الوعي الجمعي. هنا تحدث هوة بين الذاتي والموضوعي، بين الوعي المتفكر والمجتمع، بين الفرد والدولة، بين حجة المجتمع وحجة الذات. وبهذا تفقد الدولة سلطتها وتهتز الأخلاق الوضعية. لا شك أن سقراط مسؤول عن تدمير العالم الإغريقي، لكنه لم يقم بهذا لوحده. إذ كان الوعي الإغريقي قد أخذ سلفاً بالانحدار بينما راح يبرز وعي جديد، ولم يفعل سقراط أكثر من الإفصاح عن هذا الوعي الجديد. إن ندم الأثينيين على إعدام سقراط لا يعني أنه كان بريئاً، بل إنه تجسيد لما أسماه هيغل "البراءة المأسوية المذنبة التي تكفر عن ذنبها."

إن سقراط شخصية مأسوية، وليس مجرد شخصية عاثرة الحظ، لأنه بريء ومذنب في آن معاً. فهو بريء لأن المبادئ التي كان يمثلها صالحة وجيدة، لكنه مذنب لأن ما كان يجسده دمر الحياة الإغريقية. والمأساة تتألف من صراع بين مبدأين لكل منهما مشروعيته وصلاحيته وقيمته، لكنه مانع للآخر. وهكذا اصطدمت "الأنا" السقراطية مع "نحن" الأثينية. ولأن التعايش بينهما كان مستحيلاً، كان على واحدة منهما أن تدمر الأخرى. لكن هذه التضحية المأسوية بسقراط هي التي أوحت للغرب بالفكرة الكونية والخير الحقيقي.

ويرى هيغل أن سقراط أوجد منظومة أخلاقية أسمى، نابعة من القلب ومتجذرة في الكوني، ولهذا فهي جامعة، بخلاف أخلاق الأثينيين التي استبعدت العبيد. وغير

الأثينيين من ضميرها الجمعي "نحن." لكن المشكلة هي أن الوعي السقراطي من شأنه أن يغرق في الذاتية، وهي ذاتية مرعبة لأنها تعد نفسها بمثابة المطلق وتطرح مطالبها باسم الكوني. ويمكن لمثل هذا النوع من الذاتية أن تكون وبالاً على الحياة الجمعية والنظام والسعادة الجمعية. إنها الذاتية بعينها المسؤولة عن عهد الإرهاب إبان الثورة الفرنسية. إذن، رغم أن الوعي السقراطي يمثل مستوى أسمى من التطور، إلا أنه شيء خطر أيضاً. وليس من الصعب القول إن بروز هذه الذاتية الجديدة كان الحد الفاصل الذي ضاعت بعده السعادة إلى غير رجعة، لكن هيغل يُأبى أن يفعل ذلك. فرغم أنه يعي بأسىً المنعطفات الخطرة للوعي السقراطي، إلا أنه لا يشك أبداً بالتقدم الذي أحرزه هذا الوعي. وهو يعتقد أنه لو قُيِّض لهذا الوعي أن ينضج، فإنه سيحقق الوئام بين القانون الأخلاقي والعاطفة والشهوة والميل التي استُبْعِدت من الحياة الأخلاقية من عهد سقراط إلى كانط. لا شك أن معاصري هيغل من الرومانسيين مَجَّدوا العواطف، لكنهم فعلوا ذلك في ثورة على العقل ونقضاً لكل متطلباته. وكذلك يفعل اليوم مفكرو ما بعد الحداثة الذين يناصبون العقل العداء على غرار الرومانسيين. وبالمقابل فإن مشروع هيغل يهدف إلى إيجاد انسجام بين العقل والعاطفة، بين الواجب والرغبة، بين النظام والحرية.

وما يعنيه هيغل ليس شيئاً غامضاً كما يُظَنّ غالباً. سمعت ذات مرة راقصة الباليه الأولى في كندا، كارن كين، تصف تطور مسيرتها الفنية بلغة هيغيلية لا غبار عليها. ورغم أني أرجِّح ألا تكون كارن كين قد قرأت هيغل، إلا أن وصفها للمراحل الثلاث في تطور مسيرتها الفنية هو شهادة على غنى الصيغة الهيغيلية وواقعيتها. فعندما كانت كارن صغيرة، كانت ترقص بمنتهى الحماسة. كان جسمها يتحد مع الموسيقى، وأطرافها جزءاً من النوطة، وروحها هي اللحن ذاته. لكنها عندما أخذت تنضج، أصبحت أكثر وعياً لذاتها، وأكثر تفكيراً واهتماماً بالتكنيك. اكتسبت في هذه المرحلة من نموها كفاءة وتذوقاً جعلاها من الناحية الفنية راقصة لا يشق لها غبار، لكنها باتت أيضاً أقل طبيعية وعفوية وأكثر ميكانيكية وروية. هنا يمكن للمرء أن يقول، كما قال هيغل عن سقراط، إن شيئاً نادراً وجميلاً قد حطمه بروز وعي الذات. لكن عليه أن يضيف أيضاً، على شاكلة هيغل، أن للوعي الجديد القدرة على توليد شيء يفوق الوحدة الأولية التي نشأ عنها. وأعتقد أن كارن كين ستتفق مع هذا القول. ففي المرحلة الأخيرة من تطورها، تعود إلى حيويتها وعفويتها السابقتين،

لكنها تحافظ على التكنيك الذي اكتسبته بعد أن تجاوزت بعده الميكانيكي المتعمد المصطنع. وبالنتيجة يبلغ رقصها أوجاً جديداً يتآلف فيه الوعي الذاتي للأسلوب الخالي من العيوب مع حماسة الشباب والحيوية والعفوية. هذه هي أعلى مرحلة من مراحل تطورها، وهي تمثل مسيرة جدلية حقة، تبدأ من اتحاد بسيط ثم تنفذ عبر وعي الذات والاغتراب إلى تآلف الأضداد الذي يسمو على الاتحاد الأصلي اللاواعي الذي نشأ عنه. إن كارن كين عالم مصغر عن الجدل الهيغيلي، وشهادة على واقعية الحياة التي يصفها وغناها في آن معاً.

وما يهمنا في المشروع الهيغيلي هو أنه جدلي، أي أنه تأليف حقيقي بين الأضداد. وكما رأينا في حال كارن كين، الأضداد التي تآلفت في أعلى مراحل تطورها هي العفوية والتروي، الحماسة الذاتية والوعي الذاتي. أما في الحياة الأخلاقية فيكون التآلف بين الواجب والميل، بين العقل والرغبة، بين الموضوعي والذاتي، بين الكوني والفردي. ولا ينكر أحد أن الحياة الأخلاقية في أعمق مستوياتها لا تعني الطاعة العمياء لتقاليد وأعراف موروثة، ولا هي الامتثال لحكم القانون خشية العقاب في هذه الدنيا أو في الآخرة. وهناك سبب وجيه للاعتقاد بأن الإنسان الذي يحفزه الخوف نحو العدل أو يكون مستقيماً بحكم العادة وبلا تفكير، مثل سيفالوس في جمهورية أفلاطون، هو إنسان سطحي الاستقامة لا يحتمل الاختبار. وهذا تماماً ما قاد أفلاطون إلى الاعتقاد بأن الفضيلة الحقة تتطلب معرفة الخير وحبه. أما هيغل فيذهب إلى أبعد من هذا حين يصر على أن الخير الذي يحبه الإنسان يجب ألا يكون شيئاً بعيداً وغريباً، بل نابع من قلبه. ويرى هيغل أن الحياة الأخلاقية العميقة هي حياة من يعلم "أن القانون الذي في قلبه هو قانون لكل القلوب." ليس على المرء حرج في أن يعتقد أن حياة كهذه يمكن تحقيقها على نطاق شامل أو أنها هدف سيرورة التاريخ، لكي يصادق على جمال الرؤيا الهيغيلية وغناها.

وعلى النقيض من هذه الرؤية الهيغيلية المتسمة بالعمق والحميمية، فإننا نجد أن مسيرة التاريخ لدى كوجيف قاسية بلا رحمة أو قلب، ولا تبالي بالحياة الأخلاقية للروح. ورغم أن هيغل ينظر إلى التاريخ بتفاؤل، إلا أن نظرته هذه أبعد ما تكون عن التقدمية أو الجبرية المتحجرة. وعلاوة على ذلك، فإن نظرة هيغل للتاريخ هي نظرة جدلية بمعنى أنها توفر اتحاداً دينامياً للأضداد، وهو ليس اتحاداً غامضاً كما يُظَنّ

غالباً. وبالمقابل، فإننا لا نجد أية صفة جدلية على الإطلاق لرؤية كوجيف. وسأبين فعلاً أن كوجيف يستبدل الجدلية الهيغيلية بثنائية متحجرة.

وتهمنا هنا سمة أخرى من سمات فلسفة هيغل، وهي فهمه لدور الفلسفة ذاتها في العالم. فهيغل لا يعتقد أن الأفكار تصنع التاريخ، كما أنه لا يعتقد أن الفلاسفة قادرون على قولبة العالم. بل، على العكس، إذ إن الفلسفة دوماً تصل متأخرة:

> عندما ترسم الفلسفة الرمادي بالرمادي، يكون شكل الحياة قد دبَّ به الهرم. وبهذا المنظور الرمادي للفلسفة لا نستطيع أن ننفخ في الحياة روح الشباب، بل حسبنا أن نفهمها. فبومة منيرفا لا تنشر أجنحتها إلا عند حلول الظلام.

تستطيع الفلسفة فقط أن تصف الأشكال التي تتخذها الروح في سعيها إلى مزيد من فهم الذات، لكنها لا تستطيع أن تقود مسارها أو توجهه. بينما نجد بالمقابل أن كوجيف يعطي الفلاسفة أسمى دور في تاريخ البشرية.

لا يستطيع أحد أن ينكر جاذبية هيغل. ففلسفته غنية، سخية، حيوية، إذ تجمع بين المتضادات ظاهرياً كالمثالية مع الواقعية، والمشاعية مع الفردية، والسلفية مع الراديكالية. إن محاولته التوفيق بين المتناقضات ظاهرياً في كلٍ متساوق هي سر عظمته ولغزه. وما أريده من تبسيطي لفكر هيغل هو إبراز تلك الملامح من فلسفته التي نفتقدها في تفسير كوجيف [لهذه الفلسفة].

يبدو أن اتهام كوجيف بعدم الأمانة لهيغل لا يحرك فيه ساكناً. فبخلاف إيبوليت، كان كوجيف يحتقر الدراسة والبحث بشكل لا يدع مجالاً للشك. وكان اهتمامه بهيغل بسبب اعتقاده بأن المشكلات التي يعالجها هي أكثر المشكلات إلحاحاً في عصره. ورغم أن كوجيف يعد من أكبر شارحي هيغل تأثيراً، إلا أنه بلا شك لم يحسب نفسه مجرد معلق على أعمال هيغل. بل كان ينظر إلى هيغل بمثابة المنبع لتأملاته الفلسفية الخاصة. وسأنظر إلى كوجيف في كثير من الأحيان كما نظر هو ذاته إلى نفسه، أي، بوصفه مفكراً له كيانه الخاص به.

• تأثير ماركس وهايدغر

لكي نفهم هيغيلية كوجيف لا بد أن ندرك بدايةً أن كوجيف قرأ هيغل من منظور ماركس وهايدغر في آن معاً. فعلى غرار ماركس، يعتقد كوجيف أن الإنسان هو القوة المحركة للتاريخ. وعلى غرار هايدغر، يعتقد كوجيف أن الإنسان كائن فانٍ. والنتيجة هي مزيج عجيب، إن لم يكن مُنوِّماً، من الأفكار.

إن قراءة كوجيف لهيغل، على شاكلة قراءة ماركس، هي قراءة علمانية، إنسانية، معادية للاهوت. وفي خضم التفسيرات الناسوتية واللاهوتية لفكر هيغل الفلسفي، ينحاز كوجيف إلى الصف العلماني الإنساني. فكوجيف يقتفي أثر ماركس في اعتقاده أن التاريخ من صنع الإنسان وليس الروح Geist. أما التفسير اللاهوتي لهيغل، المعروف غالباً بالتفسير الصحيح أو التفسير الهيغيلي القديم، يرى أن تعاسة الإنسان واستلابه ناشئان من انفصال الإنسان عن ربه بعد هبوط آدم وحواء من الجنة. وبحسب هذا الرأي، تصبح الجدلية التاريخية عملية مصالحة بين الإنسان وربه. وينتهي تاريخ خطيئة الإنسان، وانقسامه، واغترابه، وانفصاله، ووحدته، وعذابه بالوئام والسعادة. إذن، فالتاريخ هو قصة العلاقة بين الإنسان وربه. والقوة المحركة لسيرورة التاريخ هي الروح عند هيغل التي يرى أنها الله أو الروح القدس. والكوني عند هيغل يمثل الكنيسة، ذلك الوسيط الأرضي بين الإنسان وربه. والمطلق عند هيغل يمثل المصالحة النهائية بين الإنسان وربه في غبطة بالغة. وبحسب هذا الرأي، فإن الروح هي القوة المحركة للتاريخ، وخلاص الإنسان من تصريف الله، لذلك على الإنسان أن يرضى بنصيبه وينتظر بصبرٍ مَقدم مُخَلِّصِهِ. ورغم أن الإنسان يعتقد أو يعلم أن الخلاص يأتي في النهاية، إلا أن إرادة الله تبقى في علم الغيب. ولا بد أن هذا ما قصده هيغل بعبارة "مكر العقل."

لقد سار كوجيف، خلافاً للتفسير الهيغيلي الصحيح، على خطا فويرباخ وماركس عندما عدَّ الله مجرد إسقاط لتصور الإنسان المثالي لذاته. وبحسب هذا الرأي، فإن الثنائية بين الإنسان وذاته (المُسقَطة بهيئة إله) يتم تجاوزها في سياق العملية التاريخية. ففي "نهاية التاريخ" يدرك الإنسان أن الله من ابتكاره هو، فلا يعود مغترباً عن ذاته لأنه تَوَحَّدَ لتوه مع ذاته، أو مع تصوره المثالي لذاته. وبهذا المفهوم يصبح التاريخ مشروع الإنسان الذي يصنع ذاته. ولهذا السبب غالباً ما يوسم تفسير كوجيف باسم "الإنسانية الماركسية."

بعد أن استبدل كوجيف الروحَ بالإنسان، يقتفي أثر ماركس في اعتقاده أن الإنسان يصنع التاريخ، لكنه يتجاهل النصف الآخر من مقولة ماركس، أي أن التاريخ يصنع الإنسان. وهنا تواجه كوجيف بعض الصعوبات المألوفة. فَمَنْ هذا التجريد المدعو بالإنسان الذي يصنع التاريخ؟ أهو شبح الإله المخلوع أم لا؟ إذا كان كوجيف يعني بالإنسان أفراداً حقيقيين أحياء، إذن عليهم أن يتفقوا على خطة واحدة إن كانوا يريدون صنع التاريخ بموجب خطة. وإن اختلفوا، فلن يكون التاريخ سوى صراع بين رؤى متنافسة للمجتمع الصالح. وإن لم ترض هذه الرُؤى بتجليات محلية صغيرة، بل تصر على تحقيق ذاتها على نطاق كوني، عندئذٍ سينشب صراع كبير، وستسود العالم الرؤية المنتصرة. ومن جهة أخرى، يستطيع الإنسان أن يحتكم إلى فطرة إنسانية معينة ذات حاجات ورغبات كونية، وتحرك في الخفاء نشاطات أفراد ينشدون غايات مختلفة، لكنهم في نهاية المطاف يبلغون النتيجة عينها. وهكذا تحل مقولة إنجلز عن "مكر التاريخ" محل مقولة هيغل عن "مكر العقل." ويكتب كوجيف وكأن المسألة مسألة مراوغة تاريخية. فهو يكتب وكأن عند البشر منظومة "واحدة" من الحاجات والرغبات والآمال والطموحات التي تتحقق في نهاية المطاف في سياق العملية التاريخية. لكنني أشك أن هذه النظرة الأخيرة تلتقي بالضرورة مع النظرة الأولى. بمعنى آخر، يبقى التاريخ، في غياب الآمال والأهداف والطموحات المشتركة، صراعاً بين أفراد ينشدون غايات تُقصي كل واحدة ما سواها. وإن انتهى التاريخ إلى دولة كونية متجانسة واحدة، فلا بد أن تكون الدولة استبداداً يُفْرَض بالقوة. وهكذا يصبح التجريد (الإنسان) بالضرورة أساساً لاستبداد بعض الناس على غيرهم، استبدادٍ يمارَس ويُبَرَّر باسم الإنسانية جمعاء. ولعل هذا يعلل لماذا غرقت المشروعات السياسية الراديكالية التي كان ماركس ملهمها في القرن العشرين في اللاعقلانية والاستبداد. يتوقع كوجيف مثل هذا الانتقاد، لهذا يُفَصِّل فلسفته بناء على ذلك. وكما سنرى، لم يرتعد هذا المعجب بستالين من إطلالة الاستبداد الكوني.

لدى كوجيف تصور ثابت عن الطبيعة الإنسانية. وبخلاف ماركس، لا يعتقد كوجيف أن الطبيعة الإنسانية تقولبها الظروف الاجتماعية والمادية للحياة. إذ يرى ماركس أن الطبيعة الإنسانية في ظل الرأسمالية هي طبيعة عدوانية، مادية، وتنافسية؛ لكن مع قهر الحاجة ومقدم الشيوعية يُحتِّم على الميول العدوانية التنافسية أن تزول أمام زحف الميول الاجتماعية التعاونية. لكن كوجيف يرى أن

الطبيعة الإنسانية أمر مُسلَّم به، إذ إن لها رغباتٍ وميولاً ثابتة، حتى وإن رأى أن بعض هذه الرغبات أكثر إنسانية من غيرها. والتاريخ هو مشروع تحويل العالم بحيث يرضي طبيعة الإنسان المفترضة ورغباتها. ومتى تحول العالم بهذه الطريقة بحيث يوفر الإشباع الكامل لرغبات الإنسان وطموحاته، فإن المشروع التاريخي يكون قد اكتمل.

إن مسألة الإنسان برمتها تزداد تعقيداً لأن تصور كوجيف للإنسان، بوصفه الشخصية الرئيسة في التاريخ، متأثر بالدرجة الأولى بفلسفة هايدغر الوجودية. يرى هايدغر أن الإنسان يختلف اختلافاً جذرياً عن بقية العالم. فهو الوحيد الذي يمتاز بالوعي، والوحيد الذي يمتاز بالحرية، والوحيد الذي يمتاز بوعيه لوجوده وموته المحتوم. ولا يمكن للإنسان أن يحقق حريته وأصالته إلا إذا عاش متحدياً موته وفناءه. إن مشروع كوجيف الفلسفي في مجمله ما هو إلا محاولة لتأريخ الوجودية الهايديغيرية. وكوجيف يُعَرِّف الإنسان أنه كائن يغازل الموت. إذ لا يمكن للإنسان أن يحقق حريته إلا إذا جازف بحياته وواجه الموت الذي يُفْهَم أنه فناء تام. ويتصل مطلب الحرية اتصالاً وثيقاً بتجاوز الخوف من الموت، ويعتقد كوجيف أنه هدف العملية التاريخية. ويصل التاريخ نهايته عندما يُبَدِّل الإنسان ما ألفه من أديانه المريحة وأوهامه الطفولية الأخرى، فيواجه فناءه بلا خوف أو ارتعاد.

يحاول كوجيف أن يوفق بين رؤية ماركسية للتاريخ ورؤية وجودية [هايديغيرية] للإنسان تؤكد حريته المطلقة، مما يوقع كوجيف في صراع أبدي للأفكار. لكنه يصر على أن الوعي التاريخي لدى هيغل وماركس يجب أن تكمله وجودية هايدغر، والعكس بالعكس.

لقد أنتج كوجيف، من خلال قراءته لهيغل من منظور هايدغر وماركس، ظاهرة غريبة تعرف باسم الماركسية الوجودية التي تمثلها أعمال جان بول سارتر. ورغم أن سارتر ينطلق من المقدمات ذاتها، إلا أنه يتوصل إلى استنتاجات مختلفة. يمكن القول إن رفض سارتر لأية نهاية للتاريخ أكثر تساوقاً مع مقدمات كوجيف نفسه، وإن استنتاجات كوجيف تنقضها في نهاية المطاف وجوديتُه. لكنني سأبين أن كوجيف استطاع أن يوفق بين تصوره للإنسان ومقولته عن نهاية التاريخ بطرق مذهلة.

وختاماً، لقد أبرزت بعضاً من ملامح فلسفة هيغل التي لا نجد لها أثراً في تفسير كوجيف. ومن الضروري توكيد نقطة بسيطة وهي أن الجدلية الهيغيلية تستلزم دوماً اتحاداً دينامياً بين الأضداد. لقد حاولت أن أبرهن من خلال مثال كارن كين على اتحاد العفوية والانضباط وعلى أن الحياة الأخلاقية تجمع بين الحرية والعقل، بين الميل الشخصي والواجب. ونتيجةً لهذا الاتحاد الجدلي، فإن فلسفة هيغل عقلانية دون أن تكون جافة أو بلا روح أو لا مُبالية. فعقلانية هيغل لها بعد وجداني عاطفي. بينما نجد أن تفكير كوجيف ليس فقط مادياً وناسوتياً، بل ثنائياً ورومانسياً ولاعقلانياً أيضاً. وسأبين فيما يلي أن كوجيف يستبدل الجدلية بثنائية متطرفة بين العقل والعاطفة، بين الأنوثة والذكورة، بين الضرورة والحرية، بين الانضباط والعفوية. ورغم أنه يحذو حذو هيغل في اعتقاده أن انتصار العقل في التاريخ أمر محتوم، إلا أن العقلانية التي تسود العالم لديه هي عقلانية جافة، توسيلية، بلا قلب ولا رحمة. إن الصورة الاستبدادية التي رسمها كوجيف للعقل أصبحت حجر الزاوية في فكر ما بعد الحداثة. في الواقع لا يمكن إدراك تنكر ما بعد الحداثة للعقل إدراكاً كاملاً إلا على ضوء فهم كوجيف للعالم الحديث بوصفه اعتناقاً استبدادياً لعقلانية باردة تخلصت تماماً من جميع أعدائها وبلا رحمة. سأبين أن فلسفة كوجيف تولد حنيناً عميقاً لما استُبْعِد: اللاعقلانية، الفوضى، العفوية، العاطفة، الغريزة، والذكورة. كما أنني أرى أن هذا الحنين الكئيب هو الذي أضفى على ما بعد الحداثة وشاحها الرومانسي الأسود. يميز كوجيف في روايته لقصة الإنسان بين ثلاثة عصور تاريخية مهمة: عصر السيادة، وعصر العبودية، ونهاية التاريخ. وسأدرس كل واحدٍ من هذه العصور على حدة.

الفصل الثاني

عصر السيادة

فسر كوجيف كتاب /ظواهرية الروح/ لهيغل كما لو كان توصيفاً خطياً لتاريخ الحضارة البشرية الذي يبلغ ذروته بقيام "دولة كونية متجانسة" يُفْتَرض أنها تجسيد لا مثيل له للحكمة البشرية والإشباع، والاكتمال، وفهم الذات. والتاريخ، حسب توصيف كوجيف، له بداية واضحة ونهاية محددة. وتشكل جدلية السيد والعبد مركز الفلسفة الهيغيلية ومحرك التاريخ. نجد في كتاب /ظواهرية الروح/ لهيغل توصيفاً مُلْغِزاً لجدليةٍ بين السيد والعبد يرمي إلى إثبات أن السيادة يمكن تجاوزها. ويمكن تفسير توصيف هيغل على أكثر من مستوى، لكنه على المستوى الأبسط يمكن القول بلا حرج إن هيغل أراد أن يبين أن السيادة، بوصفها نمطاً نفسياً من التفكير وعلاقةً اجتماعية، هي شيء مَرَضي ومن الواجب تجاوزه. والسبب الذي يقدمه هو أن السيادة والعبودية هما مظهران لوعي بشري واحد: واحد اتكالي وموجود من أجل الآخر (وهذه هي حال العبد)، وواحد مستقل وموجود من أجل ذاته (وهذه هي حال السيد). ويرى هيغل أن الوعي في الحقيقة هو في آن معاً اتكالي ومستقل، سيد وعبد. كما أنه يعتقد أن الوعي سيكتشف في نهاية المطاف هذه الوحدة ويجد نفسه فيمَنْ يرى أنه الآخر. وحالما يفترق الوعي عن اتحاده الأولي، تصبح السيادة السمةَ الغالبةَ على الوعي الذاتي. إلا أنه متى سَكَنَ الوعي إلى ذاته، ومتى بلغ مستوى أعلى من فهم الذات، فإنه سيدرك أن اكتماله مرتبط بكونه موجوداً من أجل الآخر وليس فقط من أجل ذاته.. وما يعنيه هيغل بالاعتراف المتبادل هو أن يجد المرءُ ذاتَه في الآخر والآخرَ في ذاته. ونبذ السيادة بالنسبة إلى هيغل هو

الحكمة بعينها، للأفراد كما هو للأمم. ولا يمكن القول بأن تاريخ البشرية قد تقدم إلا بمقدار ابتعاده عن الاستبداد واقترابه من الأشكال الأكثر تحضراً للاجتماع السياسي.

يعتقد كوجيف أن جدلية السيد والعبد لدى هيغل هي توصيف للتاريخ البشري. وجدلية السيد والعبد هي مفتاح التاريخ لأنها تبين ما يميز الإنسان عن الحيوان وتجعله كائناً تاريخياً أو مخلوقاً له تاريخ. وما يستحوذ على اهتمام كوجيف في توصيفه لجدلية السيد والعبد هو اكتشاف ما يميز البشر عن سائر الكائنات. ويعتقد أن إنسانية الإنسان مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفعل القهر غير المسبوق الذي يبدأ بمحاولة إنسان ما أن يستعبد آخر ويجعل هذا الآخر شيئاً يستعمله لأغراضه وإشباع نزواته. لكن ما الذي يجعله يفعل شيئاً كهذا؟ يحدد كوجيف صفتين في الإنسان تجعلانه مخلوقاً له تاريخ: الوعي الذاتي والرغبة.

يتكون الوعي الذاتي من وعي للذات أو للأنا بوصفها شيئاً مختلفاً عن بقية العالم أو كل ما هو غير الأنا، بل حتى متعارضاً معه. أن يكون المرء واعياً لذاته يعني أن يكون ذاتاً تتأمل في ذاتها بوصفها موضوعاً. يمتاز الكائن الواعي لذاته بثنائية داخلية بين الذات والموضوع. إذ يكشف الوعي الذاتي للإنسان نفسه الحقيقية، حيث يجعله يدرك أنه مختلف تماماً عن عالم الطبيعة. فهو ليس شيئاً أو حيواناً، أي أنه ليس شيئاً مُسلَّماً به أو ثابتاً أو محدداً. إن وعي الذات هو الذي يجعل الإنسان إنساناً لأنه يمنعه من الغرق في "امتداد الحياة الحيوانية." والإنسان، بخلاف عالم الطبيعة والحيوان، قادر على تغيير ذاته أو خلقها، لأنه ببساطة خواء عميق أو عدم يسمى الرغبة. لا يقول كوجيف إن هذه الرغبة هي رغبة لتحسين الذات أو تطويرها، بل يحاجج ببساطة أنها الرغبة في أن يراها الآخرون بوصفها ذاتاً قائمة لذاتها أو لكينونتها Sein.

ويرى كوجيف أن ثقة الإنسان بكونه ذاتاً تظل كقبض الريح ما لم يعترف به الآخرون. ولكي يصبح الاعتراف بالذات من حيث هي ذات، أي ليست شيئاً، أكثر من مجرد وهم مُطْرِ ذاته، فلا بد من اعتراف الآخرين به. عندئذ فقط يصبح واقعاً أو يرقى إلى منزلة الحقيقة. بمعنى آخر، الحقيقة هي جمعية وبَيْذاتيّة intersubjective [أي، محصلة ما تُجْمِعُ عليه الذوات] وكل ما لا يُقَرُّ بيذاتياً يكون إما جنوناً أو جريمة. ويرتبط وعي الذات برغبة الاعتراف التي لا نجدها إلا عند الإنسان. والرغبة هي ما يقلق الإنسان ويحركه إلى الفعل، ولا سيما إلى "الفعل

لنفي المعطى أو المُسلَّمات." والرغبة هي عدم وخواء لا يملؤه إلا الفعل الذي يدمر أو ينفي أو يهضم. وبهذا المفهوم تكون الرغبة كالجوع، وهذا يعني أن الحيوانات أيضاً لها رغبات. لكن كوجيف يميز تمييزاً قاطعاً بين الرغبات البشرية الحقيقية والرغبات الحيوانية الصرفة. فالرغبات الحيوانية تتجه نحو الأشياء الطبيعية كالطعام أو جسد حيوان آخر لأنه محط للرغبات الجنسية. لكن الرغبة الإنسانية الحقيقية هي تلك التي تروم اعترافاً من وعي ذاتي آخر. ويضرب لنا كوجيف، مثالاً على ذلك، علاقةَ الرجل والمرأة. فإذا كان الطرفان يرغبان فقط بجسد الآخر، فالعلاقة هنا بيولوجية أو حيوانية صرفة. ولا تكون العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة إنسانية حقيقية إلا إذا كان كل منهما يطمع في أن يحبه الآخر من أجل قيمته بوصفه ذاتاً بشرية. ويعتقد كوجيف أن مثل هذه العلاقة الغرامية يمكن إشباعها بالحب وحده، دون أن يكون لها أي طابع مادي أو جسدي.

والرغبة في الحب هي مثال واحد فقط على الرغبة في الاعتراف التي يمتاز بها البشر [عن سائر المخلوقات]. وما يجعل هذه الرغبة حكراً على البشر هو أنها ليست موجهة نحو غرض طبيعي له فائدة بيولوجية. فالرغبة البشرية يجب أن تكون "غير طبيعية." يجب أن تتجه الرغبة البشرية نحو ما هو "عديم الفائدة من وجهة النظر البيولوجية."

أما الرغبات الحيوانية فهي رغبات بيولوجية، رغبات من أجل الحياة أو كل ما هو مفيد للحياة. بينما الرغبات البشرية هي رغبات من أجل كل ما هو غير نافع من وجهة النظر البيولوجية، كالحب والإعجاب والشرف أو ما ينوب عن هذه رمزياً كالنياشين أو علم العدو.

الرغبة هي إدراكٌ لغيابِ واقعٍ ما، وخصوصاً إدراكٌ لغياب الإعجاب والشرف والاحترام والاعتراف. والرغبة البشرية تحث الإنسان على العمل لكي يغير ما هو معطى ويخلق واقعاً جديداً لا جدال فيه على منزلة ذاته. لكن هذه الرغبة هي من جانب واحد حصراً. إنها رغبة الإنسان في أن يُعْتَرف به دون أن يعترف هو بالآخر. بل على العكس، يتحول الآخر إلى مجرد شيء أو وسيلة في بحثه عن الاعتراف.

يُعَرِّف كوجيف الإنسان بأنه الرغبة أو العدم الطامح إلى الامتلاء. وعدمية الإنسان تدفعه إلى رفض الكينونة كي يصبح عبر فعل الرفض هذا خالقاً للواقع وصانعاً له. والإنسان يحقق ذاته على حساب الكينونة. والتاريخ هو قصة الفعل الإنساني الرافض

لكل ما هو معطى، والخالق لواقع جديد يشبع رغبته في الاعتراف التي تستحوذ عليه كلياً.

إن جوهر الإنسان هو الفعل الرافض للطبيعة. لكن بما أن الإنسان هو أيضاً حيوان بطبعه، فإن الطبيعة ملتصقة بكينونته. لهذا عليه أن يرفض الطبيعة الساكنة فيه لكي تكتمل إنسانيته. بمعنى آخر، عليه أن يرفض الرغبة الطبيعية أو الحيوانية في حفظ الذات لكي يشبع الرغبة الإنسانية الحقيقية في الاعتراف. فحفظ الذات هو عقبة هائلة أمام الرغبة الإنسانية الحقيقية في الاعتراف. ولكي يكون الإنسان إنساناً، فعليه أن يتغلب على رغبته الحيوانية. عليه أن يتغلب على خوفه من الموت وأن يجازف بحياته ليحظى بالاعتراف في معركة من أجل المقام الصرف. وهذه هي المعركة التي تحرك التاريخ.

يقوم الإنسان بفعل جريء لا سابقة له ويجازف بحياته ويستميت من أجل السيادة وعلو المقام. وفي هذه المعركة من أجل المقام الصرف يقوم إنسانٌ ما بإرغام آخر على أن يعترف بتفوقه عليه. وعلى الخاسر أن يعترف بمن تفوق عليه دون أن يُعْتَرَفَ به بالمقابل.

يصبح الفائز في المعركة من أجل المقام الصرف سيداً مُسْتَعْلياً، أما الخاسر فيصبح عبداً دونياً له. يتفوق السيد على العبد ليس لأنه ربح المعركة فحسب، بل لأن لديه من القوة والرجولة ما يكفي لقهر العدو الكامن في داخله، أي الخوف من الموت وغريزة حفظ الذات. لقد ربح المعركة لأنه استطاع أن يعيش وفقاً لشعار: النصر أو الموت! أما العبد فيستسلم إلى الحب الفطري للحياة. ولأنه يعجز عن قهر غريزته الحيوانية، فإنه يتخلى عن حريته في سبيل الحفاظ على حياته. إن تفوق السيد على العبد كامن في تفوقه على الفطرة، حيث يتفوق على حيوانيته، وهنا مَكْمَنُ إنسانيته. أما العبد، فيظل، كالحيوانات والبدائيين، يعيش في حضن الطبيعة.

إن الإنسان، حسبما يتصور كوجيف، متنافر مع الطبيعة منذ أن يبدأ التاريخُ في المعركة من أجل المقام الصرف حتى يبلغ ذروته في الدولة الكونية المتجانسة. والإنسان كائن لا فِطري أو مُعادٍ للفطرة بامتياز. والقتال هو برهان على معاداته للفطرة، لأنه ليس له أي هدف بيولوجي. لهذا، فإن القتال عمل إنساني بامتياز وعمل دالٌ على الحرية الحقة.

إن القتال من أجل المقام مهم جداً إلى درجة تجعل كوجيف يعلن أن الكائن البشري مولود في القتال ومن خلال القتال الذي يُفضي إلى علاقة السيد والعبد. فإنسانية الإنسان لا تتجلى إلا في القتال ومن خلاله. وبالنسبة إلى كوجيف ليس هناك أدلُّ على تميز الإنسان من مجازفة السيد بحياته عمداً وهو يخوض معركة من أجل المقام الصرف. ففي مجازفته هذه يُظهر الإنسان "عدميته" وقدرته على رفض الطبيعة المعطاة، بما في ذلك طبيعته هو. والإنسان هو "تجسيد الرفض" ولا تتجلى حرية الإنسان بوصفه كائناً يخلق ذاته إلا من خلال رفضه، لأن حرية الإنسان لا تتحقق إلا من خلال فعله الرافض. والحرية مرتبطة برفضه، وعدميته، وموته. قد تبدو فكرة أن يكون الموت أنصعَ تجليات الحرية فكرة غير مُتَّسقة منطقياً. لكن المقدمة التي انطلق منها كوجيف ترغمه على أن يتوصل إلى هذا الاستنتاج. فإذا كانت حرية الإنسان تتجلى في رفض المعطى، وإذا كان المعطى هو الحياة وغريزة حفظ الذات، فإن هذا يستتبع أن يكون رفض الحياة من خلال اختيار الموت هو منتهى أفعال الحرية. ولهذا السبب "لا يكون الإنسان تاريخياً حقاً أو إنساناً إلا بمقدار كونه محارباً." إن إعجاب كوجيف بالسيد لا مراءَ فيه.

ورغم أن كوجيف يتمنى لو يستطيع تفادي هذا الاستنتاج، إلا أن تفكيره يقوده إلى التلميح بأن العبد ناقص الإنسانية. فالعبد الذي تطغى عليه غريزة حفظ الذات تجده مُرْجِفاً من الموت. وعندما يختار العبدُ الحياةَ، فإنه ينشَدُّ تماماً إلى "حياته الحيوانية،" ويتحد مع "العالم الطبيعي للأشياء." باختصار، "لا يرقى العبد عن مستوى الحيوانات." ويمكننا القول إنه عبدٌ للسيد لأنه هو أصلاً عبدٌ للطبيعة." وقد يحلو لنا أن نقول إنه أدنى من السيد بالفطرة، وهو يدرك دونيته كما يدرك تفوق سيده. من يقرأ توصيف كوجيف لجدلية السيد والعبد لا يجد بُدّاً من الاستنتاج أن العبد يستحق أن يكون عبداً لسيده، وإن لم يقل كوجيف هذا. لو كان كوجيف صادقاً مع خطه الفكري، لانتهى إلى الدولة الوثنية كما يفهمها. لكنه لا يفعل. إذ يحاول كوجيف أن يسير على خطى هيغل في نفيه السعادة عن السيد أو صفة الإشباع عن السيادة. فهو يصر، مع هيغل، على أن السيادة تنتهي إلى "مأزق." ويقدم كوجيف ثلاث محاججات لتدعيم ادعائه. وسأبين فيما يلي أن جميع هذه المحاججات واهية، وأن لا أحد ممن يقبل منطلقات كوجيف يشاطره الاستنتاج أن السيادة غير مُشبعة أو أنه من الواجب رفض السيادة. فوفقاً لكوجيف، لا داعي لأن

يتجاوز التاريخ دولة السيادة الوثنية إلى شيء أفضل، لأن منطلقات كوجيف تقود إلى الاستنتاج أن السيادة هي الحياة الفضلى للإنسان.

أولاً، يسير كوجيف على خطى هيغل بقوله إن حال السيد "مأسوية." وهذا عائد إلى أن الاعتراف الذي قاتل وخاطر بحياته من أجله غير جدير بأن يناله طالما أن العبد ليس إلا شيئاً. ويبدو أن السيد يكتشف أن لا شيء يرضيه سوى "الاعتراف المتبادل."

هذه المحاججة غير مقنعة لأن كوجيف، وبخلاف هيغل، يربطُ عالم المدينة بعصر السيادة، وهو يقول على سبيل المثال:

> لنبدأ بدراسة عالم السيد. إنه العالم الإغريقي القديم. والسيد ليس سيداً على عبدٍ فحسب، بل هو أيضاً مواطن في دولة، أي في المدينة الأرستقراطية.

إن الدولة الوثنية التي تنتعش فيها السيادة هي أيضاً دولة قائمة على الاعتراف المتبادل والمساواة بين الأسياد. وهذا الاحترام المتبادل بين الأسياد نابع من استعدادهم للمجازفة بأرواحهم في المعركة من أجل الاعتراف التي يسميها كوجيف ببساطة "الكفاح" la Lutte.

من الجدير ذكره أن السيادة بالنسبة إلى هيغل لم تكن شرطاً اجتماعياً. فهو يصر على أن الاعتراف، في إطار السيادة، يكون مفقوداً. والمحزن في أمر السيد هو أنه يبدأ مشروع السيادة من أجل الاعتراف، لكنه يكتشف عندئذ أنه لا يستطيع أن ينال اعترافاً من عبيد يعتمدون عليه ويهابونه. فالاعتراف الحقيقي يجب أن يُعطى بحرية وإرادة. وحدهم الأنداد أهلٌ لهذه المهمة. ولهذا السبب فإن السيادة طريق مسدود في وجهِ مَنْ يبحث عن الاعتراف، وهو كائن شديد الاجتماعية. إن الاعتراف المتبادل بين سيد وآخر ليس جزءاً من كتاب /ظواهرية الروح/ لهيغل. فلا وجود إلا لسيد واحد، لا لمجتمع من الأسياد. ولهذا السبب لا يناقش هيغل الحياة الإغريقية في سياق جدلية السيد والعبد. فالحياة التي تستلزم درجة من الاعتراف المتبادل، أياً كانت، هي حياة أخلاقية بالنسبة إلى هيغل. أما النفس المسكونة بهاجس السيادة فهي عاجزة عن منح مثل هذا الاعتراف، ولو للقلة.

عندما يضارع كوجيف بين السيادة من جهة والدولة الوثنية وشروط الحياة الاجتماعية والاعتراف المتبادل من جهة أخرى، فهو يقوض ادعاءه أن السيادة تنتهي إلى "مأزق." أي أن وضع السيد لا يعود يُرْثى له كما كان عند هيغل. فرغم أن إعجاب عبيده لا يكفيه، فهو معترَفٌ به من زملائه الأسياد. علاوة على ذلك، فإنه فعله الإخضاعي يرضي نزوعه إلى الرفض ويرسخ حريته بوصفه كائناً خلاقاً. وبالتالي، فإن ادعاء كوجيف بأن الدولة الوثنية لا تفي بحاجة الإنسان الباحث عن الإشباع هو ادعاء غير مقنع.

أما ثانية المحاجات التي يطرحها كوجيف فهي أن السيادة مملة. فلأن السيد "مقيدٌ في سيادته" فهو لا يجد ما يفعله. ويقول كوجيف شاكياً إن السيد لم تعد لديه أية حاجة للفعل، بمعناه الإنساني الحقيقي، لرفض وضعه الراهن وخلق واقع إنساني جديد. وهذا الاعتراض، كما سنرى، مطابق لاعتراض كوجيف على نهاية التاريخ. قد يكون للاعتراض على نهاية التاريخ سبب وجيه، لكن الاعتراض على السيادة الوثنية ليس كذلك. فهذا يفترض أن السيادة أمان واطمئنان، وأنها متى نيلت، فلا خوف عليها أو مبدل لها. لا شك أن الواقع غير ذلك، فما دامت العبودية قائمة، فسيظل موقع السيد مضطرباً. فمن يدري متى يثور العبيد، ومن يدري نتيجة ثورتهم؟ كما أن السيد أيضاً، وبسبب عقليته، يتلهف دوماً إلى انتصارات جديدة ويتشهى إخضاع الآخرين. لهذا يتوجب على الأسياد أن يستعدوا للحرب باستمرار. وهذا تماماً ما فعله الوثنيون. قد يكون الأمر مملاً، لكنه ليس مللُ مَنْ لم يعد لديه شيء يفعله. ثم يبين كوجيف أن الحرب وما يرافقها من مخاطرة بالنفس هي عنصر جوهري في كينونة الإنسان ومن دونها لا يبرز نزوعه إلى الرفض، ذلك النزوع الذي يدل على إنسانيته وحريته وفرادته وإبداعيته.

أما التعليل الثالث والأخير الذي يسوقه كوجيف عن كون دولة السيادة الوثنية لا ترضي الإنسان هو أنها تفشل في منح الاعتراف لكينونة الفرد أو خصوصيته. فمجتمع الأسياد الوثني يُثَمِّن مواطنيه على قدر استمرارهم في خوض المعارك من أجل المقام الصرف. والصورة التي يرسمها كوجيف للدولة الوثنية هي عالم مُكَبَّر لنفسية السيد: إذ عليها أن تواصل إخضاع الآخرين وترسيخ تفوقها في وعيهم. بمعنى آخر، هي تُثَمِّن أفعالهم لا أشخاصهم. إنها تُثَمِّن "كونيتهم" لا "خصوصيتهم" حسب تعبير

كوجيف. ولا قيمة للخصوصية إلا في إطار الأسرة حيث يكون المواطن أباً أو زوجاً أو ابناً.

يؤكد كوجيف أن الأسرة تضع قيمة عليا لكينونة الشخص. وبالتالي ينشأ صراع بين الأسرة والدولة. هكذا يفسر كوجيف طبيعة المأساة، إذ يقول إنها تنشأ من الصراع القائم بين متطلبات الأسرة من جهة ومتطلبات الدولة من جهة أخرى. يعتقد كوجيف أن الدولة الوثنية تَبيد في نهاية المطاف لأنها لا تستطيع الصمود في وجه عداوة المرأة، لأن المرأة مفوضة الأسرة والخصوصية والأنوثة.

الصراع بين الأسرة والدولة الوثنية هو صراع بين مبدأين سائدين: مبدأ يعمل في إطار الأسرة، وآخر في مجال الدولة. سأسمي هذين المبدأين المبدأ الأنثوي والمبدأ الذكوري على التوالي رغم أن كوجيف لا يستخدم هاتين التسميتين. يرى كوجيف أن المبدأ الأنثوي يستلزم اعترافاً بالشخص لكينونته وحسب، وهذه الكينونة يحددها كوجيف من حيث "الحياة البيولوجية" للشخص. أما المبدأ الذكوري فيقوم الاعتراف فيه على أساس الجدارة، ولاسيما الجدارة التي يدلُّ عليها النجاح في المعركة.

إن التعارض بين هذين المبدأين هو تعارض صارخ، لكن كليهما يفتقد إلى الصدقية. فحتى الأمهات لا يمكن أن يحببن أولادهن لمجرد كينونتهم فقط. فعندما نرى مقابلات تلفزيونية مع أمهات عتاة المجرمين لا نسمعهن عادة يصرحن بمحبتهم. وللسبب ذاته، فإنه لا قيمة للمنجزات في المعركة أو الموسيقى أو العلوم أو الفلسفة، بالغاً ما بلغت، أمام النقائص في الشخصية كالغدر والخبث وقلة الأمانة. وخير مثال على هذا هو ألسِبْيادِس [ورد ذكره في الفصل السابق].

لا يكل كوجيف من ترديد مقولته بأن ما يجب تجاوزه هو الطبيعي والبيولوجي لكي تكتمل إنسانية الإنسان، ولكي يكون أكثر من مجرد حيوان يعيش في حضن الطبيعة. لذلك فإنه من غير المفهوم لماذا تكون الحياة البيولوجية بحد ذاتها ذات قيمة.

على ضوء طروحات كوجيف حول الإنسانية والحيوانية، فإنه من المتوقع أنه سيرفض أية محاولة من قبل المبدأ الأنثوي تسعى إلى التحقق خارج إطار الأسرة المحدود. لكن كوجيف يماهي بين ما أسميه المبدأ الأنثوي والمسيحية، ويعد الانتصار التاريخي لهذا المبدأ الغاية الأسمى للتاريخ. ففي نهاية التاريخ تسود الأخلاق الأنثوية ويتساوى الناس جميعاً في الكينونة. والأخلاق الأنثوية، بهذا

المفهوم، هي كابوس مساواتي يتعامى كلية عن الجدارة والتفوق والنبوغ والمنجزات. وما يحير في الأمر، وهذا أقل ما يقال، هو لماذا يتبنى كوجيف تصوراً للتاريخ سِمَتُهُ الأولى هي انتصار هذا المبدأ الأعمى. فلو كان جدلياً بالمعنى الحقيقي، لَجَمع بين المبدأين الذكوري والأنثوي. لست أقترح مجتمعاً من المخنثين، بل خُلُقاً يتجاوز المبدأين ويلغي التنافر بينهما عن طريق الجمع بين عناصر من كليهما. ومثل هذا الخلق ليس حقيقاً بهيغل فحسب، بل أكثر توازناً واعتدالاً.

لقد فهم هيغل أن المأساة الإغريقية صراع بين أخلاقيتين متنافستين ولا تقل إحداهما مشروعية عن الأخرى. الأولى هي أخلاقيات الأسرة والثانية هي أخلاقيات المجموعة. واحدة يحكمها قانون الآلهة، والأخرى يحكمها قانون البشر. واحدة أنثوية وتتجلى في الأخت، والأخرى ذكورية وتتجلى في الأخ. والعلاقة بين الأخلاقيتين تتطابق مع العلاقة التامة بين الأخ وأخته، العلاقة القائمة على الاعتراف المتبادل والحب الذي لا تشوبه شائبة من رغبة أو شيء من عوارضها. والعلاقة بين الأخ والأخت في نظر هيغل هي أرقى علاقة أخلاقية بين رجل وامرأة لأنها ذات طبيعة "كونية" وخالية من خصوصيات الرغبة وعوارضها. ويرى هيغل أن الأخ والأخت، أي الذكر والأنثى، هما عنصران ضروريان للحياة الأخلاقية لا يقل أحدهما أهمية عن الآخر. فالعنصر الأنثوي عميق، لاشعوري، وغير متمايز الوظائف. وهذا ليس بسبب أنه قائم على الغريزة الفطرية أو الرغبة الجنسية، بل لأن الأسرة نسيجٌ واحد وكلٌ حي، والروح الأنثوية للحياة الأخلاقية عميقة ولاشعورية لأنها لا تميز بين الخاص والكوني، بين الفرد والأسرة. ففي الأسرة يتناغم وجود المرء بوصفه فرداً بعينه مع وجوده بوصفه فرداً في هذا المجتمع المصغر.

أما البعد الذكوري للحياة الأخلاقية، بالمقابل، فهو واعٍ وأكثر تشتتاً وتمايزاً. فالأخ يهجر أخلاقيات الأسرة المباشرة والأساسية ليسهم في الحياة الأخلاقية للمجتمع الأكبر. والحياة الأخلاقية للمجتمع السياسي، بخلاف تلك في الأسرة، أساسها قانون بشري مصوغ بوعي ودراية. والقانون البشري، بخلاف القانون الإلهي، لا يلفه غموض العالم السفلي وظلامه، بل سافِرٌ في "نهار" الوعي. إن الأخ عندما يكون فرداً في المجتمع الأكبر يحرز مستوى أعلى من الوعي وأكثر تمايزاً لكنه، وللسبب نفسه، وعي أكثر انقساماً على نفسه. فبخلاف الأخت، يدرك الأخ

أن لديه هويتين، واحدة خاصة وواحدة كونية، واحدة هوية فرد وواحدة هوية مواطن.

والمأساة هي صراع الأخلاقيتين. وما يجعل هذا الصراع مأسوياً، وليس محزناً فقط، هو أنه كلتا الأخلاقيتين لا تقل مشروعية الواحدة منهما عن الأخرى. وللسبب نفسه، ليس لأي منهما مشروعية مطلقة لوحدها. فكل واحدة تحتاج إلى الأخرى لتتمها وتكملها، وهما في الحقيقة عنصران متكاملان للحياة الأخلاقية الكاملة. وهذه الأخيرة تتطلب اتحاداً بين المبدأين الأنثوي والذكوري، وانسجاماً بين القانون البشري والإلهي.

في تتبعه لمغامرات الروح الأخلاقية عبر التاريخ، يجد هيغل أن الروح الذكورية هي التي تنتصر مؤقتاً على الروح الأنثوية. والحراك التاريخي يكون في اتجاه مزيد من الكونية: من الأسرة إلى دول المدن الإغريقية إلى الإمبراطورية الرومانية. لكن الإمبراطورية الرومانية جوفاء لا روح فيها ولا حميمية ولا عمق ولا دفء. ويرى هيغل أن المسيحية تسد الفراغ في هذه الإمبراطورية الجوفاء بأخلاقيات واسعة بقدر ما هي عميقة، وذكورية بقدر ما هي أنثوية.

وبخلاف توصيف هيغل، نجد أن توصيف كوجيف ثنائي لا جدلي. فالمبدأان الذكوري والأنثوي هما ثنائيتان مطلقتان لا إمكانية للتوافق أو المصالحة بينهما أبداً. وفي الصراع بين هذين المبدأين ينتصر واحدٌ فقط، أما الآخر فيُهزَمُ هزيمة نكراء. والمبدأ الأنثوي، عند كوجيف، هو الذي ينتصر بينما المبدأ الذكوري فينـدحر تماماً. ويرى كوجيف أن المسيحية هي بمثابة "الأخلاقيات الأنثوية" أو "أخلاقيات العبيد." ورغم أن كوجيف يؤمن أن السيرورة التاريخية تتجاوز الاعتقاد المسيحي في نهاية المطاف. إلاّ أن أنوثة العبيد، التي هي جوهر المسيحية، تبقى في صيغتها الدنيوية. لذلك فإن نهاية التاريخ تشير إلى زوال المبدأ الذكوري وما يرافقه من أهلية للسيادة. ولما كان كوجيف يربط السيادة والذكورة بالإنسانية، فلا عجب إذن إذا استنتج أن نهاية التاريخ تشير إلى نهاية إنسانيتنا وإلى عودتنا إلى الحيوانية.

أعتقد جازمةً أن الثنائية التي تشكل صلب التفكير لدى كوجيف مرتبطةٌ بوجوديته وتُفضي إلى هزيمة تاريخانيته. إذ يوجد في التوصيف الكوجيفي عنصر وجودي لا لبس فيه. والتشابه القريب بين رؤية كوجيف للإنسان والرؤية التي أتى بها لاحقاً جان بول سارتر لا تخطئه عين. فعلى غرار كوجيف، طور سارتر

أنطولوجية ثنائية تقسم واقع الكائنات إلى نمطين متناقضين تناقضاً جذرياً: السكوني والتاريخي، البشري وغير البشري، الواعي لذاته والخالي من الوعي، الذات والموضوع، الكينونة من أجل ذاتها والكينونة في ذاتها. وفي هذه الديكارتية المنفلتة من عِقال المنطق يُعرَّف الإنسان من حيث كونه غير مُشّيء أو من حيث لاشيئيته أو عدميته. فكلٌّ من سارتر وكوجيف يرى أن الإنسان يحاول أن يجعل الآخر يعترف بلاشيئيته وذلك من خلال إنزال هذا الآخر منزلة الشيء قبل إن يُنزله الآخر إلى تلك منزلة. فأنْ يعيش الإنسان بوصفه شيئاً أو من أجل الآخر أو حسب توقعات الآخرين يعني أن يعيش من غير صدق وبإيمان ناقص. ولكي يكون الإنسان صادقاً مع نفسه، فعليه أن ينزل الآخرين منزلة الأشياء وأن يقاوم محاولة الآخرين في ذات الاتجاه. والاستماتة في القتال ليست ضرورية: فغالباً ما تكفي "تحديقة" أو "نظرة" من الآخر لتقذف بالأنا إلى الهوان الملازم للنزول إلى مرتبة الشيء. وهذا يفسر لماذا يرى سارتر دوماً أن العلاقات البشرية هي علاقات أسياد بعبيد.

يعتقد سارتر، على غرار كوجيف، أن لاشيئية الإنسان هل ليست مجرد غياب الشيئية. بل تشير إلى وجود قابلية محددة للرفض، ومن البدهي أن لا تكون هذه القابلية موجودة في الأشياء. وهذه القابلية للرفض هي شرط ضروري لحرية الإنسان. كل هذه الجوانب من التفسير الكوجيفي سمات معروفة من سمات فلسفة سارتر. وليس هناك شكٌ أن قراءة كوجيف لهيغل قراءةً وجودية كان لها تأثير هائل على سارتر. لكن سارتر يتوصل إلى استنتاجات مختلفة تماماً حول التاريخ. فهو لا يؤمن بإمكانية نهاية التاريخ على الإطلاق. بل يعتقد أن الفكرة بحد ذاتها فكرة منافية للطبيعة والمنطق وغير مرغوبٍ فيها. فنهاية التاريخ غير ممكنة لأنها تعيق نشاط الإنسان الرفضي. وهي غير مرغوبٍ فيها لأن ذلك يعني إنزال الإنسان إلى الشيئية وهذا بدوره يعني موت الإنسان. أما كوجيف، بالمقابل، فيتمسك بفكرة نهاية التاريخ ويجد نفسه مضطراً، بحكم مقدماته، لأن يعلن موت الإنسان. وقد تردد هذا الإعلان المشؤوم على ألسنة المفكرين الفرنسيين من كلود ليفي شتراوس إلى ميشيل فوكو.

يرى كلٌّ من كوجيف وسارتر أن الفهم الذاتي للإنسان، بوصفه فاعلاً تاريخياً حراً، فهماً كاملاً غير ممكن إلا إذا واجه الإنسان الموت الذي يُفهم أنه فناءٌ كامل. وهذا يعني الاعتراف بحقيقة الإلحاد وتَقبُّلاً للعيش من دون الله. لكن كوجيف ليس مجرد وجوديّ. فمن خلال قوله إن فهم الإنسان لذاته فهماً أصيلاً يحدث في نهاية

التاريخ، يحاول كوجيف أن يضع الوجودية في إطارها التاريخي. فالتاريخ هو إلى حد كبير قصة العبد والإيديولوجيات التي يبتكرها لكي يتعايش مع خوفه من الموت. سأناقش عصر العبودية في الفصل التالي، وحسبُنا أن نقول هنا إنه لا يوجد مبرر إطلاقاً للإصرار على أن الأصالة، حسب التعريف الكوجيفي لها، لا تبرز إلا في نهاية التاريخ.

ورغم كل تَنَكُّره للفلسفة الكلاسيكية ومذهب الماهِيّة essentialism، لا يعدو موقف كوجيف عن كونه محاكاةً لهذه الفلسفة ومذهبها. فهو يرى أن البشر يختصون بصفات معينة تميزهم عن غيرهم، كالقدرة على رفض المُعطى، وخلقِ واقعٍ جديد، والسعي إلى الاعتراف، والمجازفة بالنفس، والمجاهدة من أجل المقام. وقد رأينا من قبل كيف توفر الدولة الوثنية، كما يصورها كوجيف، الشروط التي ترضي إنسانية الإنسان.

ونظراً لِما تُوَفِّرُه الدولة الوثنية من شروط ترضي إنسانية الإنسان، فلا يبدو أن هناك ما يدعو التاريخ للاستمرار. وجدلية السيد والعبد الكوجيفية لا تشكّل حافزاً للسيرورة التاريخية. لكن التاريخ، بالطبع، استمر. ولو تأمل كوجيف في عصر السيادة الوثنية الذي ولّى تأمُّلَ مشتاق، لكان أكثر فهماً لذاته. لكنه يتطلّع إلى اليوم الذي ينتصر فيه المبدأ الأنثوي انتصاراً كئيباً.

الفصل الثالث

عصر العبودية

يزعم كوجيف أن العبد هو مفتاح التاريخ وأن التاريخ يتقدم بعمل العبد ومن خلاله. فرغم أن السيد يُدشن "الحراك الإنساني" أو التاريخ، إلا أنه لا يستمر في لعب دور الوسيط في السيرورة التاريخية. فالسيد لا يعمل ولا يجد مبرراً للعمل، طالما أن العبد يوفر له كل احتياجاته. ولأنه ليس عبداً، ليس لديه مبرر لتغيير العالم، أو تغيير نفسه. لذلك فإن السيد ليس عامل تغيير، وهو من الداخل لا يتغير، بل "راسخ" في سيادته إلى الأبد. أما العبد بالمقابل فهو غير راض بعبوديته، ولهذا لديه كل الأسباب التي تدعوه إلى تغيير العالم، كما أن لديه من الأسباب ما يجعله يحلم بعالمٍ ينطلق فيه حراً وبعالمٍ يقدِّره حق قدره ويعترف به.

ورغم حيوانيته، أو عبوديته للطبيعة، يتمكن العبد من أن يكون أهلاً للفعل، بمعنى أنه يرفض المعطى أو الطبيعة. فالعبد الذي يحفزه إلى العمل "رعبٌ بدائي مطلق" يعي قدرته على رفض المعطى، فيثور على الطبيعة ويتغلب عليها. بمعنى آخر، يثير العمل في العبد إحساساً بإنسانيته الضائعة، وبحريته، وبعدميته. لكن حريته لم تتحقق بعد. إنها موجودة على المستوى الذاتي وليست واقعاً اجتماعياً.

ومن خلال العمل يرفض العبد المُسلّمات ويغير العالم. ومن خلال العمل يتمكن العبد من العيش عيشة إنسانية رغم عبوديته. أما السيد بالمقابل فبإمكانه أن يموت كالرجال في المعركة لكنه يعيش كالحيوان لأنه يستهلك ولا يعمل. ومن المفارقة أن يعيش العبد عيشة إنسانية أكثر من السيد لأن عيشة العبد اليومية تستلزم رفض المُسلّمات وتغيير العالم. لذلك، فإن نشاط العبد هو القوة المحركة للتاريخ، كما أن

الإنسانية لا تتقدم إلا بعمل العبد ومن خلاله. إذن، فالتاريخ هو قصة العبد وعمله وقهره للطبيعة وإيديولوجياته وكفاحه لتحرير نفسه من العبودية. والتاريخ في نهاية الأمر هو انتصار العبد.

والعبد، بفضل الموقع، أجدر بأن يكون عامل تغيير تاريخي ليس لأنه يعمل ويغير العالم فحسب، بل لأنه في أفضل موقع لفهم حقيقة الإنسانية. فالعبد الذي خَبِرَ رعبَ الفناء Angst لا بد أنه أدرك عدميته. لذلك، فهو يدرك تماماً أنه عدم يمت إلى الكينونة بشيء من الصلة، وأن عمله، بناءً عليه، هو رفض للكينونة تحقيقاً لفكرة أو مثل أعلى غير موجود بعد. والعبد الذي يدرك أغوار عدميته، يدرك أنه مشروع لشيء لا يوجد بعد.

العمل لا يحرر العبد تلقائياً من عبوديته. إذ لا يكفي أن يقهر العبد الطبيعة من خلال العمل، بل عليه أن ينتصر على نفسه أيضاً. عليه أن يتغلب على الطبيعة الكامنة داخله والتي تأخذ صورة الخوف من الموت وغريزة حب الحياة. وعليه أن يتذكر أنه لم يصبح عبداً لسيد إلا لأنه كان عبداً للطبيعة من قبل. فلكي يحرر نفسه عليه أن يتغلب على خوفه من الموت. وعليه أن يدرك أن عبوديته لها علاقة بنقائصه. لذلك عليه أن يتغلب على خوفه ويخاطر بحياته من أجل حريته.

تأخذ الحكاية التاريخية، أي حكاية كفاح العبد من أجل التحرر، مسارين متزامنين: الأول مادي والثاني إيديولوجي. في المسار المادي ينتصر العبد على الطبيعة من خلال العمل. ففي نهاية المطاف، يحرز العبد انتصاراً تقنياً كاملاً على الطبيعة، وبهذا يضع حداً لشح الموارد. أما على المسار الإيديولوجي، فعلى العبد أن يتغلب على خوفه من الموت، أي على صوت الطبيعة داخله. وهذان المساران متوازيان. ليس لدى كوجيف ما يقوله عن إخضاع الطبيعة تقنياً، فهو أكثر اهتماماً بالتحول الإيديولوجي أو النفسي في موقف العبد من الموت.

يظل العبد، رغم إدراكه لحريته، لا يجرؤ على المخاطرة بحياته ومحاربة السيد لكن وعي الحرية يجعل العبودية أمراً لا يطاق، وبالتالي يُوَلِّد عصرُ العبودية كمّاً من الإيديولوجيات تهدف إلى مساعدة العبد على التعايش مع عبوديته. فالرواقية والتشكيكية والمسيحية في نظر كوجيف كلها إيديولوجيات عبودية. فكلها تحاول أن توفق بين الشعور الذاتي بالحرية والحقيقة الموضوعية للعبودية.

يصر كوجيف على أن الإيديولوجيات هي نتاج المفكرين، وهؤلاء لا يشاركون فعلياً في العملية التاريخية. فهم يستطيعون أن يعيشوا إلى حدٍ ما بمنأى عن الأحداث. والمفكرون يكتفون بالحديث عن العالم الذي يعيشون فيه، العالم الذي يصفه الآخرون ولا دخل لهم به. ومع ذلك، ليس المفكرون سلبيين تماماً ما داموا ينتجون إيديولوجيات تسوغ الأوضاع الراهنة للحياة. فأفكارهم تشكل "البنية الفوقية" للحياة الاجتماعية، وفقاً لتعبير ماركس. لكنهم لا يدركون أن أفكارهم هي في الواقع مجرد إيديولوجيات، ولا يدركون أن أفكارهم لا تشكل إلا شريحة من الزمن، أو لحظة في تطور العالم. بل يعتقدون أن إيديولوجياتهم هي فلسفات تصف جوهر العالم الأزلي الذي لا يتبدل. إنهم مقتنعون بأنهم يصفون الكينونة بكل ما فيها من شمولية. لكن الإيديولوجيات في الواقع تخدم عصر العبودية. ومتى أصبح عصر العبودية شيئاً من الماضي، أصبحت الإيديولوجيات زائدة عن الحاجة.

والرواقية هي إحدى إيديولوجيات العبودية. فهي تسمح للعبد بأن يقتنع بأنه حر لمجرد أنه يظن أنه حر أو من خلال تكوين فكرة مجردة عن الحرية. وهكذا يقتنع العبد أن حقيقة العبودية ليست مهمة. تحاول الرواقية أن تنكر الصراع القائم بين المثل الأعلى للحرية وبين واقع العبودية، وذلك من خلال إنـزال العالم الفعلي منـزلةَ اللاكينونة. وهكذا تصبح الرواقية حجةً للتواني. إنها تقنع الناس بأنه لا توجد حاجة لتغيير العالم أو الدولة من أجل تحقيق فكرة الحرية المجردة. فهي تصر على أن الإنسان حر حتى ولو كانت تحيط به القيود من كل جانب.

وأخيراً تصبح "ثرثرة" الرواقية ثرثرة سمجة وتتعرى أضاليلها، وتصبح حياه الخنوع التي تنادي بها مملة. فالإنسان بحاجة إلى الفعل وإلى الرفض لكي لا يصير شيئاً أو حيواناً. وبالتالي يمل الإنسان من الرواقية، والإنسان هو الحيوان الوحيد القابل للإملال.

تتراجع الرواقية إذن لصالح التشكيك والأنانة solipsism والعدمية. تنكر هذه الإيديولوجيات حقيقة العالم ذاته وحقيقة الكائنات البشرية الأخرى. لا شيء حقيقيٌ إلا الأنا، لا شيء موجود، ولا شيء حر إلا الأنا. وكل ما عدا الأنا هو وهم وسراب. وهكذا لا تقوم النظرية التشكيكية بأكثر من توكيد ما هو متضمن أصلاً في الرواقية أو رفعه إلى مستوى الوعي. لكن التشكيكية لا تدوم طويلاً، فالحياة تُظْهِر

كذب ادعائها. لذلك تفشل التشكيكية في إزالة التنافر الرواقي بين اليقين الذاتي بالحرية والحقيقة الموضوعية للعبودية.

الإيديولوجية الثالثة والأخيرة من إيديولوجيات العبودية هي المسيحية. بخلاف الرواقية، لا تنكر المسيحية الصراع بين المثل الأعلى للحرية وحقيقة العبودية، لكنها بدلاً من ذلك تبرر حال العبودية في هذا العالم من خلال توكيدها عالماً آخر أو غيباً يتجاوز عالم الـ"هُنا والآن." وهي تفسر الصراع بأنه صراع بين هذا العالم والذي يليه. والحرية موجودة في العالم الآخر، أما في هذه الدنيا فلا وجود إلا للعبودية.

إن المسيحية هي أبرع إيديولوجيات العبودية قاطبة. لكنها أيضاً فلسفة للتبطل والتكاسل. فهي تهدف، كسائر إيديولوجيات العبودية، إلى إقناع العبد بعبوديته ما دام غير مستعد للمجازفة بحياته من أجل الاعتراف. والمسيحية تُعَلِّم العبد أنه لا توجد حاجة للقتال من أجل أن يُعترف به، فالمرء معترف به من الله وفي العالم الوحيد الذي له أية قيمة حقيقية.

يستبدل المسيحي سيده في الأرض بسيد في السماء، لكن كل شيء يبقى على حاله. فهو يقبل السيد السماوي لذات السبب الذي دعاه بقبول السيد الأرضي: الخوف من الموت. لقد رضي أن يكون عبداً لسيده الأول ليحافظ على حياته البيولوجية، ثم رضي أن يكون عبداً لسيده الثاني لعله ينقذ حياته الأزلية. يعتقد كوجيف أن المسيحية نابعة من رعب العبد من العدم، من عدميته هو. إنها نابعة من ذات التواني عن مواجهة حقيقة الوجود البشري وعن مواجهة الموت. إن أساس المسيحية هو هذه "الرغبة العبودية في العيش بأي ثمن." والأنكى من ذلك هو أن المسيحية ترقى بالعبودية إلى مستويات غير مسبوقة. فالسيد في السماء، بخلاف السيد في الأرض، هو سيد مطلق. وهذا ما يجعل المسيحي عبداً مطلقاً. لذلك يطلق عليه كوجيف وصف "جوهر العبودية النقي."

وفي اعتقاد كوجيف لا أمل لدى العبد في تحرير نفسه ما لم يستطع التغلب على خوفه من الموت. وهو لا يستطيع أن يفعل هذا ما لم يتخل عن ركائزه الدينية ويواجه فناءه برباطة جأش ودون أوهام عن الدار الآخرة. وهذا يتطلب إلحاداً بحتاً لا شائبة فيه. فالإلحاد وحده قادر على التغلب على اللاهوت المسيحي وإفساح المجال أمام التحقق الفعلي للحرية في هذه الدنيا.

ورغم عيوبها يعتقد كوجيف أن المسيحية تلعب دوراً حاسماً في التحقق التاريخي لعالم يعترف بالحرية المتساوية للجميع. والمسيحية تطرح مثلاً أعلى بدأ يتحقق مع عصر التنوير والثورة الفرنسية. لذلك تشكل المسيحية مثلاً أعلى يصنع الإنسانُ بموجبه التاريخ.

أولاً، تقدم المسيحية فكرة مجتمع كوني أو عالمي، إذ تعلن أن إلهها ليس إلهاً لمدينة معينة أو لشعب بعينه فقط، بل هو إله للبشرية جميعاً. وهي تطرح نفسها ديناً كونياً صالحاً لكل زمان ومكان. ثانياً، تشدِّد المسيحية على "خصوصية" الفرد. أما في عالم السيادة، فلا تعترف الدولة إلا بـ "كونية" السيد، وهذه مشروطة بمقدار استعداد السيد للقتال والمجازفة بحياته. لكن "خصوصية" السيد لم يُعترَف بها إلا في الأسرة. والصراع بين الأسرة والدولة هو الذي أدى في نهاية المطاف إلى زوال الدولة الوثنية. بالمقابل، تعطي المسيحية قيمة مطلقة لكينونة الشخص أو لحياته البيولوجية وتعتقد أن الله، ذلك الكائن الكوني المطلق، يعترف بهذه الخصوصية. وليس هناك أدل على القيمة العليا للخصوصية من تَجَسُّد الله في شخص يسوع المسيح. وهذا التجسد يمثل منتهى المصالحة بين الكونية والخصوصية، وهو ما يفسر، حسب اعتقاد كوجيف، انتفاء المأساة من عالم ما بعد المسيحية. إذن، تحقق المسيحية اتحاداً جدلياً بين ما هو كوني وما هو خصوصي.

ومما يلفت الأنظار فعلاً هو أن يستطيع العبد المسيحي أن يُحَوِّل السيد الوثني إلى دينه. يفسر كوجيف هذا اللغز كما يلي: إن منطق الحرب المتواصلة يقول إن الأقوى دائماً يهزم الأضعف. لذلك استولت الإمبراطورية بالقوة على دولة المدينة الإغريقية. وكما هي الحال في الإمبراطورية الرومانية، كان السادة قلة عاجزة عن الدفاع عنها، لذلك اضطروا إلى استئجار المرتزقة. وبالتالي أصبح المواطنون من الرِّقة ما جعلهم يتوقفون عن الحروب. ومَنْ لا يشنون الحروب هم، تعريفاً، عبيد. وهكذا فقد مواطنو الإمبراطورية حريتهم وأصبحوا مجرد رعايا عند الإمبراطور. وبما أنهم كانوا لا يعملون قط، كان من الصعب اعتبارهم عبيداً حقيقيين، بل أشباه عبيد. على أية حال، لم يكونوا سادة حقيقيين. هكذا انحدر عالم السيادة الوثني أمام عالم العبودية المسيحي. وفي هذا العالم لم يعد هناك سادة، فالكل هنا عبيد. وكان هذا بطبيعة الحال الظرف المثالي لنجاح المسيحية التي تمثل أخلاقيات العبيد بامتياز.

يشترك القانون الروماني، وهو إسهام روما الأصيل والوحيد في الحضارة، مع المسيحية إلى حد ما في التشديد على الخصوصية. فالقانون الروماني يعترف بالفرد بوصفه شخصاً له صفة قانونية. ويرى كوجيف أن كينونة الشخص أو خصوصيته لها قيمة مطلقة في القانون الروماني، بصرف النظر عن أفعاله.

يمكننا الآن أن نرى بوادر دولة مستعدة وراغبة في منح اعترافها بخصوصية الشخص. ولا شيء يرضي الإنسان حق الرضا سوى أن يرى عالماً تعترف فيه الدولة بخصوصية الفرد. لكن قبل أن يحدث هذا، يجب التغلب على الجانب اللاهوتي للمسيحية.

فرغم كل ما فيها من تقدم، تظل المسيحيةُ إيديولوجيةَ عبوديةٍ ما دامت لا تنوي تحقيق مثلها الأعلى للحرية الكونية والاعتراف الكوني في هذا العالم. لذلك يعتقد كوجيف أنه لا يمكن تحقيق المثل الأعلى للمسيحية في هذا العالم إلا إذا "مات الله". عندها فقط يمكن أن يحل اعتراف الدولة الواقعي والكوني محل اعتراف الله المجرد والأخروي. عندها فقط يمكن أن تحل الحرية محل العبودية. والإلحاد هو الشرط الذي لا غنى عنه للحرية، لأن الإلحاد يستلزم قبول الإنسان بموته وفنائه. وهذا هو المطلوب لتجاوز العبودية.

إن موت الله هو مسؤولية المفكرين. ورغم أن كوجيف يعتبر المفكرين أناساً لا يقومون بدور فاعل في التاريخ، بما أنهم لا يقاتلون ولا يعملون، إلا أنه يوكل إليهم دوراً تاريخياً هائلاً. فهم فيما يبدو أنسب من يلعب هذا الدور لأنهم ليسوا سادة ولا عبيداً: إنهم لا شيء. على ضوء نظرية كوجيف الأنثروبولوجية، فإن وصفهم بأنهم لا شيء يعني منحهم أعلى مرتبة ممكنة. لذلك فإنه من غير المفاجئ أن يوكل إليهم كوجيف مهمة تاريخية تتناسب مع مكانتهم. فلأنهم ليسوا عبيداً، يستطيعون أن يستغنوا عن البعد المتسامي والعبودي للمسيحية. ولأنهم ليسوا سادة، يستطيعون أن يؤكدوا هذا الجمع بين الكونية والخصوصية الذي يشكل لب المسيحية. وهيغل، حسب رأي كوجيف، هو النموذج الأول لمثل هذا المفكر.

يُبَيِّن كوجيف في عمله السابق عن فلاديمير سولوفييف كيف تسهم المسيحية في المهمة التي نحن بصددها. بمعنى آخر، تحمل المسيحية بذور خرابها بين طياتها. وخير تمثيل لمقصد كوجيف هو الفرق الدقيق جداً بين إيمان سولوفييف وإلحاد هيغل. فيما عدا كتاباته المتأخرة، كانت نظرة سولوفييف للتاريخ تقدمية، طوباوية،

رؤيوية. لقد تصور سولوفييف إمكانية قيام عالم مثالي من خلال اتحاده مع حكمة الله وروحه Sophia، وهذا ليس مستغرباً من متصوف مسيحي تأثر إلى حد كبير بهيغل، وشيلنغ، وياكوب بُوْيْمَه والفلسفة الغنوصية [اللاأدرية]. وكان فكره متأثراً إلى حدٍ ما بثلاث تجارب صوفية رأى فيها روح الله. قادته ميوله الصوفية إلى الاعتقاد بأن الازدواجية بين الله والإنسان (التي تميز اللاهوت الكاثوليكي) قائمة على سوء فهم فادح. وكان يعتقد بأن روح الله هي جوهر الإنسان الحقيقي وأن الإنسان عبر التاريخ سيتحد مع جوهره، وهذا ما سيتوج كمال الإنسانية والعالم.

يرى كوجيف أن المسيحية هي الدين الوحيد الذي يمكن أن يولد الفكرة القائلة بقابلية كمال العالم. فالمسيحية تنفرد عن باقي الديانات بفكرة الاتحاد بين اللاهوت والناسوت. وهذه الفكرة سمحت للمسيحية بردم الهوة بين عالم الفناء وعالم الأزل، بين السماء والأرض، ولا يوجد دين آخر يستطيع أن يتبجح ولو من بعيد بشيء من هذا القبيل. إن القول بأن الله موجود فعلاً في هذا العالم يُفضي إلى تقديس هذا العالم، مما يتيح إمكانية تصور كمال العالم. وليس أدل على هذا من سولوفييف. لكن كوجيف أيضاً يربط المسيحية بالعلوم الغربية. إذ يزعم أن اكتشاف كوبرنيكوس بأن الأرض جزء من السماوات قاد إلى اكتشاف القوانين الرياضية وإلى تطور العلوم الحديثة في نهاية الأمر. إلا أن كوجيف يسارع إلى القول بأن العلوم لم تعد بحاجة إلى المسيحية. فالعلوم الحديثة تعي الآن حقيقة نشوء الكون من محض الصدفة وهي تكتشف سريعاً النظام الكائن في الفوضى الجديدة.

عندما قدست المسيحية العالم ورفعته إلى مرتبة الألوهية، فقد جعلت الله زائداً وغير ضروري، مما أدى إلى انحلالها هي. ويعتقد كوجيف أن هيغل فهم هذا الأمر، وهو يصر على أن ميتافيزيقيا هيغل كانت إلحادية تماماً. كما يرى كوجيف أن مفهوم هيغل لروح العالم Weltgeist ليس سوى:

> الإنسانية في تطورها التاريخي وسط العالم الطبيعي. وفي نهاية هذا التطور يدرك الإنسان، متمثلاً بشخص هيغل، أنه هو الروح المطلق الذي كان يسمى سابقاً "الله."

بمعنى آخر، لم يكن اللاهوت يوماً سوى علم أَنْسَنَة غير واعٍ حيث:

> يُسْقِطُ الإنسان، دون وعي، على عالم الغيب فكرته عن نفسه أو مثال الكمال الذي ينشده. والآن، في نهاية التاريخ يحقق الإنسان أسمى مثال تضمنه اللاهوت المسيحي.

هذا الكلام ينطبق على ماركس وفُويَرْباخ لكن كوجيف يعتقد أن هيغل هو الذي توصل إلى النتائج المنطقية للمسيحية وأعلن "موت الله."

إن موت الله يجعل بالإمكان تصور تحقيق مثل المسيحية الأعلى في التاريخ. ويرى كوجيف أن التاريخ يسير نحو التحقيق الدنيوي للاعتراف الكوني بكل فرد، الذي هو مثل المسيحية الأعلى. يتحقق هذا المثل في التاريخ عندما يُسْتَبْدَلُ الله بالدولة التي تمثل تجسيداً ملموساً للمبدأ الكوني الذي يعترف بكينونة كل فرد ويجعل لها قيمة مطلقة. ووفقاً لكوجيف، فإن نابليون هو المسيح الدنيوي الذي ينجح في إقامة ملكوت السماء في الأرض، فيكتمل التاريخ. وكوجيف متيقن أن هيغل يشاطره هذه الرؤية. بناءً على تفسيره لنص غامض في كتاب /ظواهرية العقل/ لهيغل، يحاجج كوجيف بأن هيغل كان يعد نفسه ونابليون ذلك "الثنائي" الذي يكمل الجدلية. وعندما يشير هيغل إلى المسيح، فهو يقصد "نابليون-هيغل." والأخير هو المسيح الحقيقي، "المسيح المبرهَن على وجوده بالتجربة" و"الكلمة التي أصبحت جسداً حقاً." يكمل نابليون التاريخ من خلال "المعركة الدموية" بينما يُبْرِزُ هيغل من خلال خطابه معنى ما قد اكتمل للتو. إذن، يمثل هيغل الوعي لدى نابليون. وفي ذات الوقت، يمنح نابليون هيغل "الطمأنينة" لأنه لولا نابليون لما اكتملت الحقيقة التي يصفها هيغل. ولذلك لا عجب أن "يأسف" هيغل لهزيمة نابليون. وعقب تلك الهزيمة، "تظاهر" هيغل بأن "الدولة التامة المحددة التي بدأها نابليون قد تحققت في مملكة بروسيا."

ومن المثير للاهتمام في توصيف كوجيف للعلاقة بين هيغل ونابليون هو أنه يعكس مشاعر كوجيف الشخصية تجاه ستالين. إذ كان ستالين بالنسبة إلى كوجيف بمقام نابليون، حسب ادعاء كوجيف، بالنسبة إلى هيغل. فكما ورد في إحدى مقابلاته، كان كوجيف يعتقد أن هيغل أخطأ في حساب نهاية التاريخ بفارق مائة وخمسين سنة، وأنه اختاره القدر لكي يعلن أن ستالين وليس نابليون هو الذي يحدد نهاية

التاريخ. بمعنى آخر، لقد كان قَدَرُ كوجيف أن يكون وعي ستالين وأن يتم عمله (ستالين) من خلال خطابه. وبما أنه كان حكيماً، كان كوجيف يعرف أن مجيء ستالين إلى الحكم سيرافقه رعب لا يوصف وأن هذا يعني "ثلاثين سنة من الرعب." فهو لم يغادر روسيا لأنه كان معارضاً لستالين. وبعد الحرب أصبح كوجيف يعتقد أن هيغل كان على حق فعلاً، وأن سنة 1806 كانت نهاية التاريخ. هذا لا يعني أنه ليس لستالين أهمية، بل كان يحاول أن يكمل ما بدأه نابليون ليس إلا. وما أراده نابليون هو إنشاء إمبراطورية كونية متجانسة، بمعنى أنه لا سادة فيها ولا عبيداً، وأن تعترف اعترافاً متساوياً بكينونة الجميع بوصفها قيمة مطلقة. يقول كاتب سيرة كوجيف إن كوجيف حزن حزناً شديداً لموت ستالين في سنة 1953. وإنه لمن نافلة القول إن هذا الحزن حَيَّرَ زملاءه في وزارة الشؤون الاقتصادية الفرنسية.

ومن المهم أن ندرك أن كوجيف لا يأسف على فظاعات الثورة. بل على العكس، فهو يُعلي من شأن الإرهاب بوصفه عنصراً ضرورياً للثورة. وهو يرى أن الإنسان لا يمكن تحريره بمجرد أن يتنكر هيغل لله ويدشن عصر الإلحاد. فتحرير العبد "غير ممكن دون قتال." ويعزو كوجيف ذلك إلى سبب غيبي: فبما أن الفكرة الواجب تحقيقها هي الجمع بين العبودية والسيادة، فلا بد أن يكون العبد عاملاً ومحارباً. وهذا يعني أن عليه أن "يُدْخِلَ في نفسه عنصرَ الموت" من خلال المجازفة بحياته وهو يدرك فناءه تماماً. لكن كيف يكون هذا ممكناً في عالم يخلو من الأسياد ولا وجود فيه إلا للعبيد؟ هنا يعثر كوجيف على ضالته: الإرهاب الذي لجأ إليه روبسبيير هو أفضل وسيلة لتجاوز العبودية. في خروج مفاجئ عن خط هيغل يشيد كوجيف بإرهاب جاكوبان الذي جاء في أعقاب الثورة الفرنسية. يقول كوجيف: "بفضل الرعب تتحقق فكرة الجميعة synthesis النهائية التي من دونها لا يرتوي الإنسان."

لقد فهم ستالين الحاجة إلى الإرهاب ولم يتورع عن الجرائم والفظائع مهما بلغ هولها. وكان هذا برأي كوجيف متمماً لعظمته. وكوجيف كان يعتقد أن الجرائم التي يرتكبها أمثال نابليون أو ستالين تُجيزها نجاحاتهم وإنجازاتهم. وهذا ما جعل الباحثين يصفون كوجيف بامتلاك "تصور إرهابي للتاريخ." هذا وصف صحيح لكنه ناقص. فكوجيف ليس مجرد مكيافيللي عصري، والإرهاب ليس فقط ثمناً لإنجازات أمثال نابليون أو ستالين، بل هو جزء متمم للإنجازات نفسها. بمعنى آخر، ليس

الإرهاب مجرد وسيلة لغاية، بل عنصر مكون للغاية نفسها، التي هي تَخَطّي حاجز الخوف من الموت وقبول المرء لفنائه من خلال اختيار الموت "طوعاً" ومن غير أية "ضرورة بيولوجية." باختصار، ليس الإرهاب ضرورياً بمعنى أنه وسيلة ضرورية للغاية، بل عنصر ضروري للغاية ذاتها.

يظن كوجيف خطأً أن هيغل أيضاً يوافق على الإرهاب. وحاشى لهيغل أن يفعل هذا، بل كان يعتقد أن الإرهاب يمثل انحرافاً للثورة، بل انحرافاً للفكر التنويري ذاته. والإرهاب هو أنصع تمثيل للفردية عندما تصاب بالجنون وتصر على استبدادها المطلق. وشتّان أن يكون الإرهاب اتحاداً جدلياً بين الخصوصية والكونية، بين الذاتية والموضوعية، بين السيادة والعبودية، بين الفرد وسائر الإنسانية أو الله، بل هو محاولة يائسة من جانب الإرادة الخصوصية المعزولة المتفردة لتجعل من نفسها إرادة كونية مطلقة بالقوة. والإرهاب هو النتيجة المنطقية لمطلب "الحرية المطلقة" الشرير، أي الحرية التي لا قيد لها ولا ضابط، الحرية الاعتباطية والنـزوية. إنه فعل يائس من جانب السيادة التي فشلت في خلق عالم يجمع بين السيادة والعبودية، عالم يرى فيه كل واحد أنه عبد للآخرين في حين أنه يُعامَل كما لو كان سيدهم. ورغم أن هيغل لم يكن عدواً للثورة، إلا أن إعجابه بها لم يكن بلا حدود.

لا يعي كوجيف الهوة التي بينه وبين هيغل. لكنه يعي أن ماركس كان يميل إلى التقليل من أهمية العنف في شن الثورة البروليتارية. وهذا ما يعتبره كوجيف خطأً فادحاً، حيث ينتقد ماركس لأنه فشل في إدراك أهمية الموت بالنسبة إلى الثورة. ففي رأي كوجيف، يجب أن تكون الثورة دموية لكي تحقق أهدافها، أي تحرير العبد ليس فقط من ظلم سيده بل من خوفه من الموت.

وختاماً نقول إن توصيف كوجيف لعصر العبودية يبرز ذات الاهتمام بالانتصار والسيادة والرفض والموت والرعب والعدمية الذي لمسناه في توصيفه لعصر السيادة. ويبدو أن التاريخ ليس سوى قصة تروي كيف يتمكن العبد من أن ينجز بعد لأْيٍ ما فشل في إنجازه في القتال من أجل المقام الصرف. فمن خلال انتصاره على الطبيعة وفعله الرافض، يكتسب العبد إحساساً بإنسانيته وحريته. مرة أخرى نجد كوجيف يحتفي بالانتصار والسيادة بوصفهما السبيل إلى الحرية وبرهاناً على إنسانية الإنسان. لكن كوجيف يرفض هذا الاستنتاج، فهو يعتقد أن العبد ينجز أكثر من هذا. إنه ينجز ما لم يستطع السيد إنجازه.

ففي أثناء مسيرة التاريخ يتمكن العبد من أن يكتسب الاعتراف بكينونته البيولوجية وبخصوصيته. ومن خلال كفاحه وعمله يتمكن من إقامة دولة مستعدة للاعتراف بخصوصيته بوصفها شيئاً ذا قيمة مطلقة. في دولة السيادة الوثنية، يُحال هذا النوع من الاعتراف إلى حقل المحبة والأسرة؛ إنه المبدأ الأنثوي للاعتراف. ويصر كوجيف على أنه لا شيء يرضي الإنسان سوى تسييس هذا المبدأ. وبالفعل، فإن التحقق التاريخي لهذا الاعتراف يكمل الجدلية. وهذا الإتمام يُنهي التاريخ لأنه عندما ينال الإنسان مراده تنتفي لديه الرغبة في رفض العالم:

> فمن المؤكد أن نهاية التاريخ ليست حداً يُفرض على الإنسان من الخارج. فالتاريخ، إن شئت، لا حد له. والإنسان يمكنه أن يرفض كل ما يشاء، وهو لا يتوقف عن الرفض والتغيير إلا إذا لم يعد يريد ذلك. لذلك فهو لا يتم صيرورته ما لم يكن راضياً رضىً تاماً عما هو عليه، أو على وجه الدقة، عمّا فعله.

يمكن أن نجد على الأقل ثلاثة أسباب موجبة للاعتراض على هذا النسق من المحاججة. أولاً، إن منطق كوجيف هو منطق مراوغ. فكيف لكائن يعيش على القهر والتسلط والرفض والموت والرعب والعدمية أن يرضى أو يشبع؟ ثم، كيف له أن يرضى بشيء تافه كاعتراف الدولة بكينونته البيولوجية بوصفها ذات قيمة مطلقة؟ والإنسان في نهاية الأمر لا يقيم وزناً لكينونته البيولوجية، إذ إنها لا تشكل لب ماهيته. علاوة على ذلك، فالإنسان هو عدو الطبيعة. وانتصار مبدأ الاعتراف الأنثوي لا يمكن أن يكون إلا حطاً من مكانة الإنسان وإحالته إلى كينونته الطبيعية وحيوانيته.

ثانياً، إن تصور كوجيف للاتحاد بين السيد والعبد، بين الكوني والخصوصي، الذي ينهي الجدلية التاريخية لا يتألف إلا من اعتراف الدولة (الكوني الملموس) بالقيمة المطلقة للفرد (الخصوصي). وبرأي كوجيف يرتقي هذا إلى اتحاد جدلي بين السيادة والعبودية لأن السيادة مرتبطة بالكونية والعبودية مرتبطة بالخصوصية. لذلك فإن اعتراف الأولى بالثانية يُنهي الصراع بين الأسياد والعبيد إلى اتحاد جدلي بين

الاثنين. لكن هذه الجدلية هي بالتأكيد من النوع السطحي جداً. وأنا أرى أنها ليست سوى انتصار أخلاقيات العبيد ومبدئها الأنثوي في الاعتراف الذي لا علاقة له بالجدارة. وكوجيف نفسه يعترف بأن نهاية التاريخ هي عَلْمَنَةُ المسيحية وتسييسها، آخذين بعين الاعتبار أن المسيحية تمثل أخلاقيات العبيد. في الوقت ذاته، يندحر تماماً المبدأ الذكوري في الاعتراف، ذلك الاعتراف المرتبط بالإنجازات ولا سيما في أرض المعركة. إذن، بين يدينا ثنائية ينتصر فيها طرف ويندحر آخر. ولهذا دلالة في النهاية. فكما سنرى، يحن كوجيف وأتباعه إلى ذاك الذي اندحرَ، أي السيادة والتسلط والموت والإرهاب والرفض.

ثالثاً، يجب علينا أن نتذكر أن قهر الطبيعة بالنسبة إلى ماركس كان وسيلة لوضع حد لشح الموارد الذي يعلل كثيراً من وحشية الإنسان تجاه أخيه الإنسان، إن لم يكن كلها. لم يَتَغَنَّ ماركس بقهر الطبيعة بوصفه غايةً بحد ذاتها، فالناس لا يقهرون الطبيعة لمجرد متعة الرفض والسيادة، بل من أجل منافع عينية ومن أجل الطعام والأرض والسيطرة على الموارد. وبالمقابل يصر كوجيف على أن السيادة ذات طبيعة غير مادية، غير بيولوجية، ولا أساس لها إطلاقاً. إذن، فالسيادة هي في أساس الإشباع الإنساني. وعلى هذا الضوء يكون منطقياً أكثر لو اعتقدنا أن قهر الطبيعة لا يحرر الإنسان من الأسر بل يزيد مقدرته على التسلط ويأذن بمقدم عصر جديد لا مثيل له، عصرٍ يتسلط فيه الإنسان على أخيه الإنسان، لا عصر حرية واعتراف متبادل.

الفصل الرابع

نهاية التاريخ

إن التاريخ هو حركة الارتقاء الإنساني الذي يبدأ بالقتال من أجل المقام الصرف وينتهي بتحقيق المبدأ المسيحي أو الأنثوي للاعتراف. وتشير "نهاية التاريخ" إلى غاية التاريخ واكتماله. ففي نهاية التاريخ يتحول الاعتقاد المسيحي بتساوي الجميع من حيث القيمة أمام الله إلى اعتراف علماني بتساوي الجميع أمام القانون. وفي نهاية التاريخ يعترف كل إنسان بأخيه الإنسان "بلا تحفظ" ولا يعودون إلى التقاتل. ونظراً لانتصار الإنسان على الطبيعة تقترن حال الاعتراف المتبادل والمتساوي بحياة الراحة والازدهار حيث لا يقوم الناس "إلا بأقل ما يمكن من الأعمال."

إن التاريخ هو قصة بحث الإنسان عن الإشباع، وينتهي هذا التاريخ عندما يتوصل الإنسان إلى هذا الإشباع على كل الصعد: الاقتصادية والنفسية والسياسية. فعلى الصعيد الاقتصادي ينتهي التاريخ عند الرأسمالية التي تُسَهِّل انتصار الإنسان على الطبيعة وتأذن بمقدمِ عالمٍ من الرخاء الكوني. وعلى الصعيد السياسي ينتهي التاريخ لدى قيام دولة كونية متجانسة، وهي كونية بمعنى أنها تشمل الكرة الأرضية كلها، ومتجانسة بمعنى أنها مجتمع بلا طبقات أو بنى طبقية، لا سادة فيها ولا عبيداً، دولة لا تُحَدِّد فيها البنى الطبقية حظوظَ الإنسان في الحياة (كما يقول جون رولز). وعلى الصعيد السياسي تزول الحروب الكبرى القائمة على تصارع الرؤى أو الأهداف لصالح الاتفاق والانسجام والتجانس في مجتمع كوني يوحد بني البشر قاطبة. هذا لا يعني أن الدولة ستزول. بل على العكس، فهناك ضرورة لوجود دولة قوية كي تتحقق هذه الأهداف. ويزعم كوجيف أن الدولة–الغاية أو الدولة الكونية ستحتاج إلى طاغية كوني. وعلى الصعيد الفلسفي، ينتهي التاريخ بالمعرفة

المطلقة. ففي نهاية التاريخ تتنحّى الفلسفة، التي تعني حب المعرفة، لصالح الحكمة أو المعرفة ذاتها. وكما تتنحّى الإيديولوجيا لصالح الحقيقة، يحل الحكيم محل الفيلسوف. وعلى الصعيد الفني، ينتهي التاريخ بالفن التجريدي. كان الفن التصويري لدى الأجيال السابقة يميل إلى تصوير مشاهد ثقافية معينة ويعكس الاختلافات الثقافية. ومع مقدم الدولة الكونية المتجانسة تصبح هذه الفروق شيئاً من الماضي. لذلك يكون الفن التجريدي مناسباً لشروط الحياة في نهاية التاريخ. وعلى الصعيد النفسي ينتهي التاريخ عندما يقبل الإنسان فناءه ويعيش بأصالة [بالمعنى الهايديغيري] في وجه الموت. ويجب أن ينتهي التاريخ بالإلحاد. سأناقش فيما يلي جوانب نهاية التاريخ هذه كلاً على حدة.

• الرأسمالية

على الصعيد الاقتصادي ينتهي التاريخ بالرأسمالية. وعلى غرار ماركس، كان كوجيف يؤمن إيماناً هائلاً بقدرات الرأسمالية التحويلية. كان يعتقد أن الرأسمالية أطلقت العنان لقوى إنتاجية لم يكن الخيال يتصورها من قبل، وأنتجت ثروة لم يُعرَف لها مثيل، كما أنها قوضت الفروق الإيديولوجية بين الأمم. لقد خلقت الرأسمالية ثقافة كونية متجانسة يتساوى فيها كل الناس، نساءً ورجالاً، ويزدهرون أحراراً. لقد عبر ماركس عما يدور في خلد كوجيف حين كتب:

> تتلاشى الفروق الوطنية والعصبيات بين الشعوب يوماً بعد يوم، وذلك بسبب نمو البرجوازية وحرية التجارة والسوق العالمية وتوحُّد أنماط الإنتاج وظروف الحياة المتطابقة مع كل ما سبق.

لقد عزا ماركس اختفاء القوميات إلى الرأسمالية وليس إلى الحركة الشيوعية البروليتارية. وحذا كوجيف حذو ماركس في هذا الاعتقاد. إلا أن كوجيف كان يقول بما أن الرأسمالية أنجزت كل هذا، فالشيوعية غير ضرورية.

لم يكن كوجيف يحلم بالشيوعية كما كان يحلم بها ماركس، لأن التاريخ بالنسبة إلى كوجيف ينتهي بالرأسمالية. كان كوجيف يعتقد أن آراء ماركس السلبية

عن الرأسمالية قائمة على فهم صحيح لرأسمالية القرن التاسع عشر، حيث كانت هذه الرأسمالية نظام إنتاج يستغل الكثرة العاملة بينما يسمح للقلة المتبطّلة بالإثراء. أما رأسمالية القرن العشرين، بالمقابل، فقد أبدت قدرتها على توزيع الثروة التي تنتجها، مما أبطل الحاجة إلى الثورة الاشتراكية. وبعد أن تغلبت الرأسمالية على تناقضاتها الداخلية، قامت بخلق الظروف التي تَحُلُّ فيها إدارة الأشياء، إذا شئنا استخدام عبارة ماركس الشهيرة، محل التسلط على البشر. لقد نجحت رأسمالية القرن العشرين في خلق الظروف التي كان يطمح إليها ماركس، وبهذا تكون قد حرمت الثورة الاشتراكية من هدفها، ألا وهو وضع حد لإفقار الجماهير. لكن كوجيف يحاجج بأنه كان باستطاعة ماركس أن يتنبأ بهذه التطورات. ويذهب كوجيف إلى حد تشبيه ماركس بالله وهنري فورد بنَبِيِّه.

إن رؤية كوجيف، بخلاف رؤية ماركس، تفتقر إلى الحماسة الثورية والتهليل للثورة. والسبب في ذلك هو أن كوجيف يرى أن عصر الثورة قد ولّى، والثورات الضرورية قد حدثت سلفاً، ونهاية التاريخ قد وصلت، واتُّفِقَ كونياً على غايات الكفاح التاريخي: الحرية، الرخاء، والاعتراف المتبادل. أما ما تبقى فهو الاشتغال بالتفاصيل. لقد أصبح الموظفون المدنيون أمثال كوجيف هم سادة العصر وليس الفلاسفة. لقد أمضى كوجيف حياته يعمل في وزارة الشؤون الاقتصادية في فرنسا وهو يظن أنه يشرف على تطور العالم إلى شكله النهائي. لقد لعب كوجيف، كما ذكرت سابقاً، دوراً بارزاً في محادثات الغات وكان من أوائل مهندسي الاتحاد الأوروبي.

يمكننا، اقتداء بلينين، أن نرد بأن الرأسمالية عاجزة بطبيعتها عن التغلب على تناقضاتها الداخلية. صحيح أنها وزعت الثروة على عمال العالم المتطور، لكن ما كان لها أن تفعل هذا لولا استغلالها للعمال في العالم المتخلف. والإمبريالية هي أعلى مراحل الرأسمالية حيث تسعى من خلالها إلى تأجيل ثورة عمالها هي. ولهذا كان لينين يتوقع أن يصبح العالم الثالث بؤرة للثورة الماركسية الحقيقية. لكن كوجيف متيقنٌ أن عصر الثورات قد ولى وأن الرخاء سيعم الكون قريباً. ويمكن الرد على كل من لينين وكوجيف بأن الأرض لا تحتمل وجوداً تكنولوجياً مزدهراً للإنسانية على نطاق كوني، وبأن الرخاء عندها لن يكون إلا على حساب الآخرين. إلا أن هذه الأفكار الواقعية تغيب عن تفكير كل من لينين وكوجيف.

لقد آمن كوجيف ومنذ عام 1948 أن الولايات المتحدة تشكل أنموذج الحياة الاقتصادية في نهاية التاريخ. وقبل أن تنتهي الحرب الباردة بوقت طويل، تنبأ كوجيف بانتصار أمريكا على الاتحاد السوفييتي، كما أنه تنبأ بأن هذا الانتصار لن يكون عسكرياً بل اقتصادياً. لقد آمن بأن الاقتصاد الأمريكي يشكل أنموذجاً للعالم ما بعد التاريخي، وما ذلك إلا لأنه برهن على أنه أكثر كفاءة ونجاحاً من أنموذج الاقتصاد السوفييتي. لقد بدا لكوجيف أن الأمريكان قد أحرزوا هدف التاريخ، ألا وهو الانتصار على الطبيعة.

لم يكن كوجيف يعتقد بوجود فروق كبيرة بين واشنطن وموسكو. وبالنسبة إليه، لم يكن الصراع بين القوتين العظميين صراعاً سياسياً أو إيديولوجياً. بل كان بالدرجة الأولى تنافساً اقتصادياً على أي السبل أكثر كفاءة في تحقيق الأهداف المنشودة. لقد كان تنافساً حول الوسائل لا الغايات. لقد كان للقوتين العظميين ذات الأهداف والقيم، إذ كانت كل منهما تريد أن تخلق مجتمعاً كونياً من الرخاء والمساواة للرجال كما للنساء. لقد استقرت غايات التاريخ منذ زمن طويل، منذ معركة نابليون في يينا عام 1806. فمنذ ذلك التاريخ، اجتمعت أمم الأرض على ذات المبادئ والآمال والطموحات. ومنذ معركة يينا، بدا أن كل ما ظنه الناس العاديون تاريخاً لم يكن في الحقيقة سوى غربلةٍ لماضي أوروبا ما قبل الثورة من المفارقات التاريخية وتغلبٍ على رواسب ما بعد التاريخ. وجميع الحروب التي قامت بين الأمم منذ ذلك التاريخ لم تكن سوى مناوشات بعد تاريخية تهدف إلى تسوية التفاصيل. هكذا كان ينظر كوجيف إلى الحربين العالميتين الأولى والثانية: لا شيء ذا قيمة حدث منذ 1806. حتى الهتلرية لم تكن سوى وسيلة التاريخ للتحول الديمقراطي في ألمانيا الإمبريالية. وكذلك الثورة الصينية التي لم تكن سوى إدخال القانون النابليوني إلى الصين. والحروب التي يُظن اليوم أنها حروب إيديولوجية، سياسية، تاريخية هي مجرد خصومات حول الوسائل الاقتصادية لتحقيق الأهداف المنشودة. هذا هو موقف كوجيف في طور نضوجه. أما سابقاً، فقد اعتقد أن ستالين هو الذي كان مقدَّراً له أن ينهي التاريخ. لكنه حزم أمره لاحقاً وأعلن أن هيغل صدق حين قال إن التاريخ انتهى مع نابليون. كل هذا دفع كوجيف إلى أن يدّعي أن الفلسفة السياسية الوحيدة المناسبة في عالم ما بعد التاريخ هي فلسفة هيغل. وبالتالي فإن كل الفكر السياسي في عالم ما بعد التاريخ هو صراع بين الهيغيليين اليمينيين والهيغيليين اليساريين. ولهذا

ادّعى كوجيف أن كل تفسيرات الفلسفة الهيغيلية، بما في ذلك تفسيراته هو، هي أعمال دعائية أو منافسات بين الهيغيليين اليساريين (كالروس والماركسيين والشيوعيين) حول أفضل السبل لتحقيق غايات التاريخ المتعارف عليها كونياً. ومع أن الهيغيليين اليساريين قد أحرزوا انتصارات عديدة في بداية القرن العشرين، لكن كوجيف كان لديه من بعد النظر ما جعله يدرك أن هذه الانتصارات لم تكن حاسمة بالضرورة. وقبل نهاية الحرب الباردة بوقت طويل، تنبأ كوجيف بانتصار المنهج الأمريكي.

• المستبد الكوني

ينتهي التاريخ من الناحية السياسية بدولة كونية متجانسة حيث لا تعود الكرة الأرضية مقسمة إلى مناطق متخاصمة تلتزم كل واحدة منها بإيديولوجية تتنافر مع إيديولوجيات المناطق الأخرى. فالإيديولوجيا قد تَنَحَّت لصالح حقيقة إنسانية واحدة، والكائنات البشرية تعيش الآن في دولة قائمة على السلام الدائم والتساوي في الكرامة والاعتراف المتبادل. ورغم تفاؤله الظاهر، كان كوجيف مفكراً عنيداً لم يَتَغَنَّ بنهاية التاريخ كثيراً. وبدلاً من أن يتوقع اضمحلال الدولة، كان كوجيف يعتقد أن الدولة ـ الغاية تتطلب مستبداً كونياً لكي يحافظ على النظام ولكي يضمن تحقيق أهداف التاريخ. ورغم أن الدولة – الغاية تجسد أسمى آمال الإنسانية وأحلامها، لم يفترض كوجيف أن الجميع سينصاعون طوعاً إلى مبادئ الدولة الكونية المتجانسة. لقد افترض وجود أناس متمردين وعنيدين وغير عقلانيين سيثورون على النظام الكوني. لذلك هناك ضرورة للمستبد الكوني لكي يُخضِع أو يسجن كل مَنْ يخل بالنظام العقلاني للدولة – الغاية. لكنه من المهم التنويه إلى أن هذا ليس استبداداً عادياً. فما المستبد الكوني إلا "برغي في آلة،" وتجسيد لعقلانية النظام النهائي للأمور. ويؤكد لنا كوجيف أن هذا الاستبداد الحديث لا يشبه أي استبداد عرفه الإنسان من قبل: إنه استبداد عقلاني يساوي بين الناس؛ وتُوَجِّهه الحكمةُ الفلسفية، ومتجذرٌ في طبيعة الإنسان وحاجاته ورغباته العميقة وتطلعاته الحقيقية. لذلك فإنه من الواجب أن يرضى الناس. وإن لم يفعلوا، فهم "مرضى" ويجب أن يُحْجَرَ عليهم.

إن تصور كوجيف لاستبداد العقل هو تصوير مرعب. إن نهاية التاريخ هي تأليه الغولاغ [معسكرات العمل القسرية في الاتحاد السوفييتي] الذي يتستر بعباءة العقل المنتصر. والأنكى من ذلك هو أن كوجيف مقتنع بأنه لا مناصَ لنا من الاعتناق الاستبدادي لهذه العقلانية القاحلة. ومما تجدر ملاحظته هو أن كوجيف تمكن من إقناع كثيرين من مريديه أننا نعيش سلفاً في نير هذا الاستبداد الكوني. لقد ترسخ استبداد العقل في خيال ما بعد الحداثة بحيث لا يمكن استكناه تنكر ما بعد الحداثة للعقل إلا في ضوء تصوير كوجيف للعقل بوصفه المستبد الكوني في نُهاية التاريخ. إذن، لا عجب أن تُشَنِّع ما بعد الحداثة العقلَ وترى أن ادعاءه الكونية ما هو إلا تدجيل يخفي وراءه تعطشاً للاستبداد الكوني.

• الحكيم

ينتهي التاريخ من الناحية الفلسفية بالمعرفة المطلقة لدى الحكيم. ففي نهاية التاريخ يحل الحكيم محل الفيلسوف الأخرق ذلك الهاوي للحكمة. يقول كوجيف: "لا يهمني الفلاسفة، فأنا أبحث عن الحكماء." فالفلاسفة يميلون إلى التركيز على ضالتهم ويتناسون الغاية المنشودة.

يعتقد كوجيف أنه ليس بوسع الفلاسفة أن يتوصلوا إلى الحكمة لأنهم يَتَوَهَّمون أن بعض الجوانب الآنية والخصوصية للتاريخ أو الكينونة هي الكينونة برمتها. بينما يكشف الحكيم بالمقابل كلية الكينونة، بما في ذلك "سيرورة الارتقاء الإنساني من فجر التاريخ حتى نابليون." وبما أن الكينونة تشمل التاريخ، فإن المعرفة المطلقة تصبح ممكنة فقط عندما تكتمل السيرورة التاريخية للكينونة. يشبِّه كوجيف الكينونة بصرح يكون فيه الناس اللبنات التي يتألف منها هذا الصرح، والمعماريين الذين يبنونه، والمهندسين الذين وضعوا له مخططه. وفي أثناء عملية البناء، تتغير اللبنات، وحتى المخطط "يتطور ويتوسع شيئاً فشيئاً في أثناء عملية البناء." وشيء على هذا القدر من التاريخية لا يمكن فهمه في أثناء عملية بنائه. وما لم يكتمل بناء الصرح تماماً، فإن معرفته تبقى مستحيلة. فالصرح يُبنى على مراحل، والتاريخ سلسلة من العوالم التي يخلقها الإنسان. ولا يمكن استيعاب كلية الكينونة إلا "في نهاية التاريخ، أي في آخر عالم يخلقه الإنسان." وكان هيغل أول فيلسوف يمكن أن يصبح حكيماً لأنه:

في نابليون ومن خلاله انتهت السيرورة الحقيقية للتطور التاريخي التي استطاع الإنسان في أثنائها أن يخلق عوالم جديدة وأن يغير نفسه بذلك. لذلك، فإن الكشف عن هذا العالم يعني الكشف عن العالم كله، أي الكشف عن الكينونة في كليتها المكتملة الوجود مكاناً وزماناً.

في نهاية التاريخ يكتفي الحكيم بتأمل السيرورة التاريخية المكتملة مرة بعد أخرى. يقول كوجيف إن نهاية التاريخ هي "عودة أبدية" للفكر، إذ لم يعد هناك سوى التفكر في السيرورة التاريخية التي أتمها نابليون وفهمها هيغل.

ليست "العودة الأبدية" للحكيم المتفكر واحدة من تلك الأنشطة الماجنة التي يملأ بها الناس أوقات فراغهم في نهاية التاريخ. فالتأمل عندما ينتهي التاريخ مُجْزٍ لأن المعرفة المطلقة هي أن يعرف الحكيم كل شيء حدث في التاريخ وكل شيء سيحدث. في الواقع، تعني المعرفة المطلقة المعرفة الكلية التي كانت في السابق حِكراً على الله. وكما يقول كوجيف في رسالة إلى ليو شتراوس، تحوِّل نهايةُ التاريخ والمعرفة المطلقة المصاحبة لها الفيلسوفَ إلى "إله." بالطبع، لم يكن لدى ليو شتراوس أي اعتراض على أن يكون الفلاسفة آلهة، لكن قلقه الوحيد هو أنه قد يسحق المستبد الكوني هؤلاء الآلهة الفانين أو يسجنهم إن هم قالوا ما يخالف عقيدة المساواتية في الدولة-الغاية.

يبدو من المؤكد أن التاريخ مكرس حصراً لإرضاء الحكيم. وهناك ما يرضي في أن يكون الإنسان متمتعاً بوعيه الكامل في عالم "البشر الآليين،" كما يسمي كوجيف مواطني الدولة الكونية المتجانسة. وهناك ما يُثلِج الصدر في أن يكون المرء هو الوحيد الذي يتمتع بالوعي بينما الآخرون في خَدَرهم سادِرون. العقبة الوحيدة أمام رضى الحكيم رضىً كاملاً هي مشكلة الاعتراف. أيوجد مَنْ يعترف بهذا الإله الحاكم بأمره؟ لا بدَّ للحكيم أن يجمع من حوله حاشية من العبيد تعترف بألوهته، وهم بلا شك سَتُطريهم فكرة أن يكونوا أنصاف آلهة (يُزعم أن كوجيف رشح ميرلو بونتي، نظراً لوسامته، ليكون بمثابة أبولو عنده). لكنه حتى عندما يؤخذ أنصاف الآلهة في الحسبان، لا يبدو أن الحكيم أحسن حالاً من السيد في جدلية السيد والعبد. فعلى

شاكلة السيد، لا يعترف بالحكيم إلا مَنْ هم أدنى منه، حتى وإن كانوا أنصاف آلهة. لكن السيد يعترف به أيضاً زملاؤه الأسياد. لذلك، إذا أراد الحكيم أن يكون على الأقل راضياً كالسيد، فعليه أن يجد حكماء آخرين يعترفون به. وهذا صعب لأنه لا يكون حكيماً من لا يعترف بأننا نعيش في نهاية التاريخ. وكل من يحيد عن مقولة نهاية التاريخ إما أحمق أو تافه. إذن، أن تكون حكيماً يعني أن تكون وحيداً جداً. ولو كان الحكماء مختلفين عن الناس الآخرين، ولو لم تكن بهم حاجة إلى الاعتراف، كما يعتقد شتراوس، لكانوا قانعين راضين. لكن كوجيفْ حاجج ضد شتراوس قائلاً إنه حتى الحكماء يحتاجون إلى الاعتراف. ومن المؤكد أن الحكيم الذي يعلن أنه إلهٌ وصاحبُ معرفةٍ مطلقة سيُرمى بالجنون، بدلاً من أن ينال الاعتراف المنشود. ويبدو أن كوجيف كان يقول لسكرتيرته بأنه إله، وكان ينـزعج عندما تضحك.

يمكن القول إن فكرة المعرفة المطلقة برمتها هي تمرين لا بد منه لخداع النفس. فإذا كان جميع الفلاسفة يصفون جانباً خصوصياً وآنياً من الكينونة، فما الذي يجعل كوجيف استثناءً؟ يجيب كوجيف بأننا وصلنا إلى عالم لا يمكن تجاوزه لأنه عالم يرضي الإنسان بشكل نهائي. لكن إذا كان كل مَنْ هو غير "راضٍ" يوسَم بميسم "المرض" أو يُسجن، فإن نهائية هذا العالم الأخير تبدو معتمدة إلى حد كبير على الإرهاب. أوليس هذا إجراءً يائساً لضمان الاعتقاد "بحقيقة" نهاية التاريخ؟

إن الاعتقاد بأنه لا يوجد مَنْ يريد أن يرفض المعطى أو يقوم بتغييرات مهمة في العالم فكرة غير معقولة، إلا للحكيم ربما. فعلينا ألاّ نستبعد أن يتلهف الفيلسوف، الذي يزعم نفسه حكيماً، إلى التشبث بمعرفته المطلقة والألوهية المصاحبة لها إلى درجة أنه لن يتورّع عن شيء في سبيل المحافظة على استبداد الدولة الكونية المتجانسة. وكوجيف يعترف صراحةً بوجود تحالف بين الحكمة والاستبداد. أما نحن، فيجدر بنا، من أجل الإنسانية، أن نقنع الحكيم بأن الاعتراف الذي ينشده ليس جديراً بأن يُحرز. عندها فقط يمكننا أن نأمل في تقويض هذا التحالف المميت.

• فن كاندنسكي

ينتهي التاريخ من الناحية الفنية بالفن غير التصويري الذي دشنته لوحة واسيلي كانْدِنْسْكي المائية عام 1910 والتي تُعدُّ عموماً أول عمل فني تجريدي. كان

كاندنسكي خال كوجيف وعملاقاً بين فناني الحداثة، ويعتبر أباً لما يسمى بالتعبيرية التجريدية. ورغم أن كاندنسكي مات عام 1944، إلا أن هذا الأسلوب لاقى شعبية هائلة في الولايات المتحدة في الخمسينيات من القرن العشرين، ولا يزال الأسلوب المسيطر في الفن إلى يومنا هذا. كانت أعمال كاندنسكي في بداياتها يغلب عليها الطابع التقليدي والمجازي. ثم راح يجرب مع التجريد. وكانت الموسيقى هي ملهمة تجارب كاندنسكي. كانت فكرته أن يستخدم الفن ليس لتمثيل الأشياء أو المشاهد بل للتعبير عن أمزجة الروح ومشاعرها. وغالباً ما يوصف كاندنسكي بأنه الرجل الذي اكتشف قوة الخط واللون.

استخدم كاندنسكي فنه ليتجاوز الخصوصية لصالح مبدأ الجمال الكوني. ويُدعى أسلوب مدرسة باوهاوس Bauhaus الألمانية للتصميم، الذي ارتبط بها كاندنسكي، أيضاً الأسلوب العالمي. يتميز هذا الأسلوب بغياب التزويق والبُهرُج وبمحاولة للجمع بين الجمال والحاجات العملية في عالم صناعي حديث. وعندما أغلق النازيون مدرسة باوهاوس عام 1933، غادر كثيرٌ من فناني المدرسة إلى الولايات المتحدة، حيث لا تزال أساليبهم المعمارية والفنية تزدهر على هيئة مبانٍ شديدة الاستطالة ومؤلفة من الخرسانة والزجاج نراها كل يوم.

لقد كان مبدأ الجمال الكوني عند كاندنسكي ردة فعل واعية ضد عنصرية بافاريا الضيقة عام 1919. ولم يكن هدف كاندنسكي سوى تجديد الروح الإنسانية التي أصبحت في نظره منحطة في العالم الحديث. لقد استخدم موضوعات ألفية مثل قتل القديس جورج للتنين ليصور يقظة روحية جديدة تعيد بناء المجتمع على أساس كوني يتجاوز القوميات. كان التجريد يهدف إلى تنقية الفن كي يتواصل بشكل مباشر مع المشاعر، وبهذا يسهم في تجديد الروح في "عصر الروحانية الكبرى" القادم.

يمكن أن نرى بسهولة لماذا كان كوجيف مهتماً كثيراً بفن كاندنسكي وفكره. لقد كتب كوجيف مقالة، بطلب من خاله، يحاجج فيها أن فن كاندنسكي ملموس وموضوعي لا مجرد وذاتي. لقد زعم أن كل جنس من الفن التصويري، سواءً أكان تعبيرياً أم انطباعياً أم واقعياً أم رمزياً، هو تجريدي، بمعنى أنه يجرد عنصراً ما من الشيء الذي يصوره أو من موقف الفنان تجاه الشيء أو من الانطباع الذي يتركه الشيء على الفنان أو من الرمز الذي يمثله هذا الشيء. كل هذه الأشكال الفنية تأخذ شيئاً من العالم وتصوره فنياً. لكن ما يقدم ليس واقعياً، بل مجرد من العالم الواقعي.

علاوة على ذلك، فإن الفن التصويري هو فن متشظ دائماً لأنه لا يستطيع أن ينسخ سوى شُذاذاتٍ من العالم لكنه لا يستطيع أن ينسخ الواقع برمته. بالمقابل، يحاجج كوجيف أن فن كاندنسكي، بمقدار ما هو ليس تمثيلاً تصويرياً لأي شيء، لا يجرد شيئاً من عالم الواقع. فَشَتّان أن يكون تجريداً مأخوذاً من الواقع، بل هو فن ملموس. إنه لا يمثل سوى نفسه، وهو واقعي كالطبيعة ذاتها. وإذا كان جميلاً، فإن جماله ينتسب إليه وحده لأنه ليس تمثيلاً لجمال شيء آخر. كما أنه لا يصور شُذاذةً من العالم. إنه كلٌ كامل بقدر ما هو ملموس.

من السهل أن نرى كيف يكون فن كاندنسكي ذو النـزعة الكونية المعادية للقوميات مناسباً لعصر ما بعد التاريخ، وإن كان كوجيف لا يذكر هذا في مقالته. ومن اللافت للنظر أيضاً أن تصور كوجيف عن فن كاندنسكي مقارنةً مع كل ما سَبَقَه من الفنون يشبه تمييزه بين معرفة الحكيم المطلقة وبين كل المعارف الفلسفية التي سبقتها. كانت المعرفة الفلسفية متشظية وناقصة، كالفن التصويري أو التمثيلي، إذ لم تكن سوى لحظةٍ في كلية الكينونة. أما المعرفة المطلقة بالمقابل فهي، على غرار فن كاندنسكي، ليست متشظية ولا جزئية، بل موضوعية وكاملة وملموسة تماماً.

أنا شخصياً لم أجد قط أن الفن التجريدي يحيي الروح. وشتّان أن يكون الفن التجريدي علاجاً لانحطاط الإنسان في عالمنا الحديث، وطالما رأيت أنه فن فارغ وأن فراغه هو سمة من سمات هذا الانحطاط عينه. لقد تأثرتُ، لدى اكتشافي مقاصد كاندنسكي، بسمو آماله وحزنت لأن فنه عجز عن التأثير فيَّ، وهنا أتساءل إن لم يكن من قبيل المفارقة أن يكون لهذا العجز صلة بعيوب مقولة نهاية التاريخ ذاتها.

• الإلحاد والأصالة

ينتهي التاريخ من الناحية النفسية بالإلحاد. وهذا شرط ضروري لتحرر الإنسان من العبودية التي يُماهيها كوجيف مع الخوف من الموت. إذ لا يكفي أن يقهر الإنسان الطبيعة من خلال عمله، بل عليه أيضاً أن يقهر الطبيعة التي تسكن داخله على هيئة الخوف من الموت وغريزة الحياة وحفظ الذات. وكما رأينا من قبل، فإن الله هو رمزٌ لهذا الخوف من الموت، ولا يتحرر الإنسان إلا إذا قتل الله. في نهاية التاريخ، لا يعود الإنسان يتورع من الموت، وهو لا يعود بحاجة إلى الدين أو الإيديولوجيا لتساعده على إخفاء فنائه. فهو يقبل فناءه طوعاً ويعيش حالة من

الأصالة الهايديغيرية. إن الذي ينتصر في الدولة-الغاية هو الإلحاد. يتمنى المرء على الأقل لو يحسب كوجيف القابضين على دينهم في نهاية التاريخ آثاراً من ماضي الإنسان التاريخي، أو ربما مقصداً للسُّيّاح. فهذا بالتأكيد أفضل من وصمهم بالمرض أو سجنهم.

• موت الإنسان

في حاشية شهيرة يتأمل كوجيف في حياة الإنسان في نهاية التاريخ. وفيها يتساءل عن مصير الإنسان عندما تنتهي الجدلية. ما الذي سيفعله الإنسان؟ إن الذي يُقلق كوجيف هو أن الإنسان لن يكون لديه ما يدعوه للفعل بمعناه الإنساني الخاص (أي رفض المعطى)، ما دام رفضه لتجسيد الحقيقة أمراً طائشاً وغير عقلاني. هل سيكون الإنسان سعيداً بوجود الحقيقة؟ أم أن الحياة ستكون كئيبة ومملة؟

إن ردة فعل كوجيف الأولى ماركسية بحتة. إذ يسارع إلى طمأنة القارئ بأن نهاية التاريخ لن تكون "كارثة كونية." بل تعني بكل بساطة:

> اختفاء الحروب والثورات الدموية، والفلسفة كذلك. فما دام الإنسان لم يعد يتغير جوهرياً، فلا يعود هناك ما يدعو إلى تغيير المبادئ الحقيقية التي تشكل أساس فهمه للعالم ولنفسه. أما ما تبقّى فيمكن المحافظة عليه إلى أجل غير مسمى: الحب والفن واللهو إلخ، إلخ. باختصار، كل ما يسعد الإنسان.

لقد انتهت الجدلية اللعينة، غير مأسوف عليها. ويستطيع العالم الآن أن يتنفس الصعداء. لا حروب بعد اليوم، ولا ثورات، ولا فلاسفة أدعياء. لقد انتهت الجدلية البغيضة، أما الجدلية الرياضية [من الرياضة] والعلمية والفنية والثقافية والأدبية فهي مستمرة. سيكرس الإنسان ذاته إلى المشاغل التي تُشبع وتُجزي حقاً. والزمن لن يتوقف، والحياة لن تكون راكدة أو تستهلكها اللامبالاة. بل على العكس، ستُكتشف الاكتشافات وتُبتكر الابتكارات. وستعمل الجدلية التي تُسعد الإنسان أو تبرز إمكانياته الخلاقة بكامل طاقتها. وستحل "مملكة الحرية" محل "مملكة الضرورة" حسب تعبير ماركس. وبخلاف ماركس، لا يذكر كوجيف الصيد بأنواعه، ويبدو أن

تربيته في المدينة جعلته يترفع عن ذلك. أما فيما عدا ذلك، فإن استجابته ماركسية بحتة.

لكن يبدو أن كوجيف يستدرك في حاشية يضيفها إلى الطبعة الثانية من كتابه /مدخل إلى تفسير هيغل/ فيغير موقفه. إذ يعلن كوجيف بكآبة لا غبار عليها أن نهاية التاريخ تشير إلى حَيْوَنَة الإنسان أو إعادة حيونته. فإذا كان الإنسان، تعريفاً، هو "الفعل الرافض للكينونة المعطاة" فهذا يعني أن نهاية التاريخ تعني "الفناء الحاسم والنهائي للإنسان المستحق لهذا اللقب عن جدارة." ولا يمكن الاستخفاف بهذا الأمر لأنه يشير إلى عودة الإنسان إلى الحيوانية. وعلى ضوء ذلك، لا يمكن للفن والحب واللهو أن تبقى على ما كانت عليه من قبل. ولا يمكن المحافظة على الأشياء التي تُسعِد الإنسان.

يخمن كوجيف أن تبعات عودة الإنسان إلى الحيوانية أكبر مما تصور من قبل:

> إذا أصبح الإنسان حيواناً مرة أخرى، فيجب أن تعود فنونه وحبه ولهوه إلى طبيعتها الخالصة. لذلك يجب الاعتراف أنه بعد نهاية التاريخ سيبني الناس صروحهم وأعمالهم الفنية كما تبني الطيور أعشاشها والعناكب بيوتها، ولن تكون حفلاتهم الموسيقية إلا تقليداً لنقيق الضفادع وزيز الحصاد، وسيلهون كصغار الحيوانات، وينغمسون في الشهوات ككبار الوحوش.

لن تختفي المعارك الدموية وأدعياء الفلسفة فحسب، بل حتى الخطاب سيختفي:

> ستكون ارتكاسات الحيوانات المنتمية إلى الجنس البشري تجاه الإشارات الصوتية أو "لغة" الإشارة ارتكاسات مُكيَّفة، وبهذا تصبح خطاباتهم المزعومة أشبه بلغة النحل المزعومة.

ستزول كل دلالة على إنسانية الإنسان. وفي غياب الخطاب سيكون الحب مستحيلاً. ولن يبقى في عالم الحيوانية الخالص هذا سوى ثرثرة ما بعد التاريخ (التي قد تكون العلوم الاجتماعية) يرافقها شبق حيواني سافر.

على ضوء حَيْوَنَة الإنسان أو عودته إلى الحيوانية، تصبح فكرة السعادة مشكوكاً فيها برمتها. يعلن كوجيف أنه لا معنى للحديث عن سعادة الإنسان في نهاية التاريخ، بل لا معنى للحديث عن الإنسان نفسه في نهاية التاريخ. فالأجدر بنا أن نقول إن "حيوانات ما بعد التاريخ" ستكون "قانعة" بسلوكها الشبقي في عالم ما بعد التاريخ الذي تسوده الوفرة والطمأنينة.

تعني نهايةُ التاريخ نهايةَ الخطاب واستحالة الحب وعبث الإيمان واختفاء الحرب وأفول المجد. ولا يبقى سوى بقايا من إنسانية الإنسان، حيث تصبح هذه البقايا الغريبة من مجد الإنسانية المندثر قوام الصناعة السياحية. وكما تبين روايات ريمون كونو، يكون إنسان ما بعد التاريخ سائحاً لا يشبع، فالتاريخ متعته والعالم متحفه.

يرى كوجيف أن أمريكا هي تجسيد لحيوانية الإنسان، إذ يجد أدلة كثيرة على أن عودة الإنسان إلى الحيوانية قد بدأت سلفاً. ولا يوجد مكان في العالم تكون فيه عملية الحَيْوَنَة ما بعد التاريخية أكثر تقدماً مما هي عليه في الولايات المتحدة. ويعلن كوجيف أن أسلوب الحياة الأمريكية هو حاضر الإنسانية الأبدي وهو نمط المعيشة الذي "يميز فترة ما بعد التاريخ." ويجد كوجيف أمريكا منفِّرة. فرغم أنها تدعي التعددية، إلا أنها لا تكف عن خلق العالم على صورتها ما بعد التاريخية. فهي زعيمة العالم في عملية الحَيْوَنَة. ومن المؤسف أن الكتاب الأمريكيين الذين تأثروا بكوجيف كانت لهم ذات المشاعر عن وطنهم أمريكا.

يرى كوجيف أن الأمريكيين يعيشون في "مجتمع بلا طبقات" حيث يتساوى الجميع في القيمة ويستطيع الجميع أن يستولوا على ما فيه نفع لهم "دون أن يبذلوا كبير عناء." ويتوق الروس والصينيون إلى أن يصبحوا مثل الأمريكيين. إن ما يثير حسدهم هو المساواة والرخاء، وهم مصممون على مجاراة الأمريكيين. ورغم أن هدف التاريخ كان دوماً إنشاء مجتمع كوني مزدهر يتساوى فيها الرجال والنساء، فإن هذا المجتمع يبدو الآن وكأنه مزرعة للحيوانات. ومن المؤسف أن بومة منيرفا لا تبسط أجنحتها إلى عند الغسق.

والسؤال هو: ما الذي يجب أن نفعله؟ الشيء الواضح الوحيد هو: لا تراجع! وعلى ضوء هذا، لا معنى لليأس. والشيء المعقول هو أن نستغل ما لدينا أفضل استغلال. وفي إحدى رحلات كوجيف إلى اليابان يأتيه الإلهام. فربما لا يزال هناك بصيص أمل في إضفاء شيء من الإنسانية على نهاية التاريخ.

• اكتشاف اليابان

لدى زيارته لليابان عام 1959، شاهد كوجيف مجتمعاً أشد إيغالاً في ما بعد التاريخ من أي مجتمع رآه من قبل. فاليابان "هي البلد الوحيد الذي عاش لمدة ثلاثة قرون في نهاية التاريخ، أي بلا حروب أهلية أو خارجية." لقد انتهى التاريخ في اليابان بإلغاء الإقطاعية على يَدَيْ هايديوشي. وعلينا أن نحسب كل ما حدث منذ ذلك التاريخ مجردَ تفصيل تقني ما بعد تاريخي. لكن كوجيف دهش عندما رأى أن حياة النبلاء اليابانيين الذين لا يعملون ولا يجازفون بحياتهم لم تكن حيوانية بأي شكل من الأشكال. وما لفت انتباهه هو أن حضارة ما بعد التاريخ اليابانية تطورت "بشكل متناقض تماماً مع النمط الأمريكي" (أي النمط الحيواني). بمعنى آخر، لم يكن في اليابان دين أو أخلاق أو سياسة بالمعنى التاريخي. لكنها نجت بأعجوبة من العودة إلى الحيوانية التي يمثلها النمط الأمريكي. يقدم لنا كوجيف التفسير التالي:

> لقد خلق التكبر في شكله الخالص مبادئ ترفض المعطى "الطبيعي" أو "الحيواني" ويفوق تأثيرها تأثير المبادئ التي نشأت، في اليابان وغيرها، من الفعل "التاريخي" كالحروب والثورات والعمل الإجباري.

لقد أدرك كوجيف في اليابان أن التكبر هو أسمى فضيلة لدى إنسان ما بعد التاريخ، لأن "الحيوان، أياً كان، ليس متكبراً." لذلك، فإن التكبر هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذ إنسان ما بعد التاريخ من الانحدار إلى حضيض الحيوانية الخالصة.

لقد أعجب كوجيف بمسرح "نوه" الياباني وطقوس الشاي وفن تنسيق الزهور لأن هذه الفنون هي إرث طبقة محاربي الساموراي اليابانيين. وما أعجبه في اليابان هو الحضور الحي لأخلاق الساموراي العسكرية. كان كل ياباني، حسب قوله، "مستعداً

من حيث المبدأ لأن ينتحر بلا سبب موجب سوى التكبر الصرف." كان الياباني، سواء أيركب طائرة أم طوربيداً، قادراً على أن يحاكي، من حيث الشكل على الأقل، حياة الساموراي. لذلك، استنتج كوجيف أن مجتمع ما بعد التاريخ في اليابان كان متوفراً على كثير من الإنسانية، بينما كانت أمريكا تفتقر إلى هذه الإنسانية تماماً.

بعد زيارته لليابان جزم كوجيف بأن التاريخ لا ينتهي بالضرورة إلى "الفناء النهائي والحاسم للإنسان المستحق لهذا اللقب عن جدارة." ولو سار العالم على النهج الياباني، لربما استطاع مجتمع ما بعد التاريخ أن يتفادى السقوط في درك الحيوانية. والمطلوب هو استبدال أمركة العالم باليَبْنَنة Japanization. قد يبدو هذا الأمر محيراً، لكنه كان اكتشافاً مهماً بالنسبة إلى كوجيف، وبرأيي، ينقذ موقفه من التهافت ويوضح موقفه تجاه نهاية التاريخ.

كان الساموراي بالنسبة إلى اليابان بمثابة فرسان القرون الوسطى بالنسبة إلى أوروبا. كانوا مقاتلين محترفين يقاتلون في سبيل أسيادهم ضمن نظام إقطاعي يتزعمه الإمبراطور، يليه الشوغن (القائد الأعلى) والدايماوات (أصحاب الإقطاعات أو مُلاك الأراضي) ثم الساموراي والمزارعون وأصحاب المهن والتجار والفلاحون. انقسمت اليابان في القرن الثاني عشر إلى قبائل متحاربة تساندها جيوش من محاربي الساموراي. وظلت الأمور على هذه الحال حتى عام 1590 عندما نجح تويوتومي هايديوشي (1539–1598) في توحيد اليابان.

وبحلول عام 1638 انتهت جميع الصراعات الحربية الكبرى، وذلك خلال حكم توكوغاوا إياسو، وخسرت الطبقة الإقطاعية نفوذها، وحل عصر جديد من السلم والرخاء برزت فيه طبقة التجار عندما راحت اليابان تتاجر مع الأوروبيين. وهذا معناه أنه لم تعد هناك حاجة للساموراي. فبدأت مثلهم العليا الصارمة تبتعد شيئاً فشيئاً عن روح العصر وأرض الواقع. وهذا ما يعده كوجيف نهاية التاريخ لأنه يفهم التاريخ من حيث سيادة الأخلاق الحربية.

إنه من السهل أن نرى لماذا أسَرَ الساموراي خيال كوجيف. كانت أخلاق المحاربين التي يتمثلها الساموراي تشبه إلى حد ما شعار السيد في جدلية السيد والعبد: النصر أو الموت! وميثاق الشرف هذا نجد وصفَه في كتاب /هاغاكوري: كتاب الساموراي/. وهو لا يتطلب من المحارب وفاء مطلقاً نحو سيده فحسب، بل

أن ينتجر إذا طلب منه سيده ما لا يرضي ضميره. كان الساموراي ينتحر عن طريق شق بطنه ونـزع أحشائه في طقس يسمى سيبوكو (ويعرف خطأ باسم هاراكيري)، وإذا كان محظوظاً فسيجد صديقاً حميماً يقطع له رأسه بسيف حاد لا ليخفف عنه الألم، بل ليمنعه من عار الصراخ. وهذا معناه أنه يتعين على الساموراي أن يكون مستعداً للموت في أية لحظة، ولهذا يخبرنا كتاب /هاغاكوري/ أن "سبيل الساموراي هو سبيل الموت." فالموت أفضل من العار أو الهزيمة. وعلى غرار السيد في جدلية السيد والعبد، يجب على الساموراي أن يفضل الموت على الذل والعبودية. لهذا يفترض أن "يثبّت قلبه ليلاً نهاراً" كي يعتقد أن جسمه ميت سلفاً، وهذا يفترض أن يمنحه "حرية السبيل." وكان الزن Zen، أو فن التأمل، مفيداً في إحراز هذه الطمأنينة وضبط النفس اللتين جعلتا الساموراي لا يتردد لا في المعركة ولا في الانتحار.

كان الساموراي يهتمون اهتماماً كبيراً بالفنون: فطقوس الشاي، وفن تنسيق الزهور، ومسرح "نوه" كلها موروثات طبقتهم. ولم يكن الساموراي محارباً محترفاً فحسب، بل يُتوقع منه أن يفهم الشعر ويتقن الرقص الراقي. وتقول الأسطورة إن القائد المغوار أودا نوبُناغا أدى رقصة ساحرة بوساطة مروحة أمام قواته قبل أن يقودهم إلى المعركة. ورغم أن طبقة الساموراي لم تعد موجودة، إلا أن الحياة والثقافة اليابانيتين لا تزالان تذكراننا بفنونهم وطبائعهم وقيمهم. يزعم بعض المراقبين أن العمال اليابانيين يبدون ذات الولاء تجاه شركاتهم كولاء الساموراي تجاه أسيادهم. ولا تزال حفلات الشاي تقام في بيوت الشاي، وهي بلا شك مفيدة لإراحة أعصاب العاملين في المجتمع الحديث. والتلفزيون الياباني يواصل عرض مسرحيات "نوه" الرزينة التي تتخللها الموسيقى والشعر. وتركز على الأحياء والأموات وأشباح المحاربين والأقدار المأسوية.

كل هذه الأشياء التي تذكّر بعصر الساموراي تركت انطباعاً عظيماً عند كوجيف. لقد اعتقد أن اليابانيين يعيشون وفقاً لأخلاق المحاربين القديمة حتى في مجتمع ما بعد التاريخ. وكان هذا يعني بالنسبة إلى كوجيف أن أخلاق الحرب انفصلت الآن عن أية صلة كان يمكن أن تكون بينها وبين الضرورة. فهي الآن خِلوٌ تماماً من الغرضية أو النفعية. وفي رأي كوجيف يشير هذا إلى أن أخلاق الحرب ذهبت إلى ما وراء أبعادها التاريخية، وهذا ما يجعلها شديدة الجاذبية.

وما اكتشفه كوجيف في اليابان هو ما أسماه لاحقاً الرفض المجاني. إذ تبين لكوجيف وهو في اليابان أنه "إذا لم يعد التاريخ يتحدث إلينا، فعلينا أن نصنع الرفض رغم ذلك." فإذا عجز التاريخ عن إلهام الإنسان لكي يرفض المعطى، فعليه أن يعتمد كلياً على مصادره الخاصة لكي يبتكر ذلك "الرفض الذي هو في جوهر الإنسان." ولا نبالغ إذا قلنا إن هذا الرفض المجاني المستعاد أصبح في نظر كوجيف الوسيلة التي لا غنى للإنسان عنها كي ينجو من الانحدار إلى حضيض الحيوانية.

كان يوكيو مِشيما أحد معجبي كوجيف الحديثين في اليابان، وقد انتحر وفقاً لطقوس السيبوكو عام 1967 في مقر قوة الدفاع عن النفس في طوكيو. وكان انتحار مشيما في جزء منه احتجاجاً على سياسة الدفاع اليابانية الموالية للغرب والتي منعت إعادة تسليح اليابان [بعد الحرب العالمية الثانية]. لكنه بصورة أعم كان أيضاً احتجاجاً على تعلق الحداثة بالحياة. لقد كتب مشيما، قبل انتحاره بثلاث سنوات، كتاباً عن مكانة الهاغاكوري في العالم الحديث. وهو لا يكل في هذا الكتاب عن التعبير عن قرفه من الحداثة التي يربطها بأمركة اليابان. كما أنه يحمل بشدة على المادية وحياة المتعة والتعلق بالحياة. ثم يقابل هذا التعلق بالحياة مع "مذهب الساموراي" الذي هو طريق الموت. ومقابل المادية الحديثة يضع روحانية الساموراي وتقشفهم وزهدهم في الحياة. إنه يرثي لحال الحب الذي آل إلى مجرد شهوة جسدية في أمريكا، حيث يصرح الرجل عن رغبته ويسعى لنيل بغيته بإصرار حتى يقضي وطره. ويبدو أن هذا لا يسمح للطاقة التي يولدها الحب أن تنمو. يقارن مِشيما هذه الممارسات المؤسفة مع أساليب الساموراي الرومانسية. لقد أعلى هؤلاء من شأن "الحب في السر" لأنهم كانوا يؤمنون أن الحب، إذا أُعلن على الملأ، قلت قيمته. ولم يسعوا إلى إشباع هذا الحب لأنهم كانوا يعلمون أن "شحنة الحب تتلاشى لحظة انتقالها." كما يرثي مشيما أيضاً لحال الرجل الياباني الذي أصبح "مخنثاً" نتيجة أمركة اليابان. ويرى مشيما أنه من المؤسف أن ينشغل بال الرجال في اليابان بمظهرهم وباللباس على طريقة كاردان. يعترف مشيما أن كتاب /هاغاكوري/ يوصي باستعمال أحمر الشفاه (ولاسيما بعد الصحو من الخُمار) ويحض على اتباع أدق التفاصيل في الاعتناء بالذات. لكنه يصر على أن الهدف من هذا ليس الظهور بمظهر آسر بل تحفزه رغبة رجولية للظهور بمظهر حسن لحظة الموت وحفاظاً على ماء الوجه. وبما أنه لا أحد يعرف ساعة موته، فعليه أن يكون حسن المظهر دائماً.

ورغم أن المذهب الأمريكي قد انتصر على مذهب الساموراي، ورغم أن المجتمع الحديث لا يقيم وزناً للهاغاكوري، إلا أن مشيما على يقين أن نور الهاغاكوري الحقيقي لا يزال يشع وسط ظلام الزمن وأنه في نهاية المطاف سيُشفي المجتمع الحديث من طبيعته المسالمة عن طريق دواء فعال هو الموت. وعندما أقدم مشيما على الانتحار بشكل علني ومجاني تماماً، أراد أن يبين أنه لا زال بإمكان أخلاق المحارب أن تعيش في مجتمع عصري حتى بعد أن جُرِّدت من مهمتها التاريخية. وهذا يفسر إعجاب كوجيف باليابان بوصفه النموذج الإنساني لمُجتمع ما بعد التاريخ، ذلك المجتمع الذي أحيا الرفض على هيئة "الرفض المجاني."

وإنصافاً للساموراي، يجب التنويه إلى أن "سبيل الموت" الذي يعيد ابتكاره كلٌّ من كوجيف ومشيما على هيئة "الانتحار المجاني" يقحم عنصراً غريباً جداً على أخلاق المحاربين القديمة. إنهما يقحمان عنصراً وجودياً غير موجود في "سبيل الموت" الذي تصفه الهاغاكوري. تقوم أخلاق الساموراي الأصلية على الشرف والشجاعة والصدق والوفاء والتعمق الروحي في الحياة والحب. والساموراي الأصلي ليس محارباً وجودياً يعتقد أنه تجسيد للرفض ويؤكد على ضرورة الكفاح من أجل الكفاح ويغازل الموت لأن العدمية هي صلب كينونته. وسأعود إلى هذه النقطة في القسم التالي.

• أفول الرجولة

كان كوجيف ومشيما بلا شك يحنان إلى المحاربين السالفين لأن هؤلاء كانوا في نظرهما رمزاً للشهامة والرجولة. ويرى كوجيف أن موت الإنسان (المستحق لهذا اللقب عن جدارة) متصل بأفول الرجولة. وفي رأيه لم ينجح أحد في تصوير أفول الرجولة تصويراً حياً كما نجحت الروائية الفرنسية الشابة فرانسواز ساغان. بعد رحلته إلى اليابان كتب كوجيف مقالة ساخرة أسماها "آخر عالم جديد" يعرض فيها روايتين لساغان.

كانت فرانسواز ساغان أديبة عظيمة حظيت روايتها الأولى *Bonjour Tristesse* /أهلاً بالحزن/ بشهرة سريعة. كانت ساغان باريسية شديدة التأنق، وعلاماتها المميزة هي الفستان الأسود الصغير، وعقد اللؤلؤ، والنوادي الليلية، والشرب، والقمار، والسيارات السريعة، وحياة باذخة في سان تروبيز. ورواياتها

عصرية جداً بمعنى أنها تصور توحد الكائنات البشرية وعزلتهم "وارتماءهم" في العالم، حسب تعبير هايدغر. كانت شخصياتها النسائية الرئيسية عموماً بلا هدف أو مبدأ أو همة. لكن هناك شيء من البطولة في تصوير ساغان لنساء قادرات على مواجهة عالم لا سحر فيه دون أن يصبن باليأس. وهناك شيء من شدة البأس في نساء لا تراودهن إطلاقاً أية أوهام أو توقعات عن الحب. فالحب لا يؤثر في كينونتهن، بل هو شيء يخضن غماره ويستمتعن به كما يستمتعن بالأكل والشرب أو بمنظر غروب الشمس.

إن شخصيات ساغان، رجالاً ونساءً، مخلوقات ما بعد التاريخ ويمارسون الحب على شاكلة الحيوانات البالغة. لا شك أن ساغان تقبل هذا الوضع، بل تحتفل به، في رأيي. تخبرنا دومينيك الشخصية الرئيسية في رواية /ابتسامة معينة/ أن عشيقها الشاب الوسيم ليس سوى "مجموعة من العضلات والارتكاسات وبشرة بنية" وأن شعره "دافئ وكثيف كشعر حيوان تماماً." لا تفتقر معه إلى الإشباع الجنسي، لكنه ممل في كل منحى آخر. ثم تنجذب دومينيك لاحقاً إلى رجل متوسط العمر. ورغم أنه لا مجال للمقارنة بينه وبين عشيقها الشاب من الناحية الجسدية، إلا أنه على سوية فكرية عالية (حيث يقرأ سارتر) مما يجعل عشرته أكثر إمتاعاً. بالإضافة إلى ذلك، يستطيع أن يدفع نفقات الفنادق الباذخة في كان. لكن ما يجعل علاقتهما أكثر إثارة للاهتمام هو أن كلاً منهما ينشد إلى الآخر لأن ما يجمعهما هو "غياب الأخلاق" وافتقارهما إلى "العاطفة الصادقة." كلاهما يستمتع بالحياة بلا عواطف أو ارتباطات عميقة ولا يجدان غضاضةً في ذلك. يعتبران نفسيهما طليقين بينما البقية أسرى. إنهما يستمتعان برفقة بعضهما بعضاً لا لشيء إلا لأنهما صادقان ولا يدّعيان الحب. لا يعتقدان أنه يوجد ما هو جديرٌ بأن يؤخذ على محمل الجد، لكنهما ليسا من المتشككين. بل يعتقدان أن رؤيتهما للحياة هي رؤية واقعية وليست انفلاتية. تدور الرواية حول فشل دومينيك، حيث تصبح للأسف متعلقة عاطفياً بعشيقها المتوسط العمر، وتحن إلى رفقته، ولا تهتم بالرجال الآخرين. وحاشى أن تحتفي هذه الرواية بظهور الحب في هذا العالم العدمي، بل تعتبره هزيمة. فالآن أصبحت دومينيك عالة عاجزة. ومغزى الرواية صادق لا مراء فيه: الحب يضعف الإنسان لأنه يعني أن يضع الإنسان حياته وسعادته في يد آخر. لكن المسألة في رأيي هي: هل

يستحق الحب هذه المجازفة؟ لا تعتقد ساغان ذلك، لكن بعضاً منا قد يفضل حياة المخاطر.

هناك شبه ما بين رسالة ساغان والأدب النسوي الذي يحض النساء على اتخاذ موقف أكثر تشدداً وبروداً إزاء الحب، لأن هذا يجعلهن أقرب إلى طبع الرجال ويمكنهن من النجاة من براثنهم. لكن هذه الروايات لا تستطيع حتى أن تنكر أن رؤيتها للرجال هي رؤية تشكيكية لجنس الرجال. في الواقع ما يجعل هذه الروايات مثيرة للاهتمام هو ذلك اللقاء بين نساء تحررن للتو ورجال مهذبين يقعون في غرامهن وقوعاً لا شفاء منه ثم لا يجدون من معشوقاتهم إلا الاستغلال الجنسي ثم الصد. وإنه لمن نافلة القول إن هؤلاء الرجال يُتْرَكون وهم ذاهلون. وكوجيف على صواب عندما يعتقد أن هذه الروايات تقلب الأدوار إلى حد ما، لكن ليس لأن القهر والنهب من طبيعة الرجال، كما يلمح إلى ذلك، ولا لأن النساء كن دوماً نقياتٍ بريئات ولم يستغللن الرجال. بل على العكس، فقد استغلت النساء الرجال منذ أقدم العصور، لكنهن نادراً ما استغللنهم استغلالاً جنسياً. إن ما نجده جديداً ويصعقنا في هذه الروايات هو فسق هذه الشخصيات النسائية.

في رواية /أهلاً بالحزن/ تعيش سيسيل، الخارجة لتوها من مدرسة الراهبات، حياة لاهية مع أبيها الأرمل وطابور عشيقاته. وسرعان ما تتبنى موقف والدها اللامبالي تجاه الحياة. وما صعق القراء في هذه الرواية في الخمسينيات هو أن هذه المرأة الشابة تلتقي شاباً وسيم الطلعة فتقرر أن تقيم معه علاقة جنسية رغم أنها لا تحبه. وما يضايقها منه هو تصريحاته السخيفة عن حبه الذي لا يموت، وعروض الزواج ومخاوفه من أن تحبل. تتابع سيسيل حياتها اللاهية مع أبيها إلى أن تقع في غرام الأب امرأةٌ مختلفة جداً وجدية إلى درجة غريبة وذات احترام ومبادئ تُدعى آن. وهنا تكتشف سيسيل وأبوها معنى الحزن لأول مرة.

من السهل إعطاء هذه الرواية تفسيراً كوجيفياً: فسيسيل وأبوها شخصيتان تعيشان حياة ما بعد تاريخية، حياة كلها لهو ومرح، لا تعرف الإحساس بالذنب أو المحاسبة الضميرية، ولا يقيدها دين أو أوهام أو مشاعر (إلا تجاه بعضهما بعضاً). ثم تقتحم حياتهما مخلوقة من مخلفات التاريخ الغريبة تُدعى آن. ومَن ستأخذ الجنس على محمل الجد إلى درجة أنها ستنتحر لو أن عشيقها خانها سوى امرأة مكبَّلة بالتاريخ؟ ومن نافلة القول إن الجنس ليس قضية كبرى في ما بعد التاريخ. من

ناحية أخرى، إذا أخذنا "الحزن" في نهاية الرواية على محمل الجد، فربما يجدر بنا أن نقارن بين آن وسقراط ونلومها، كما لامَ نيتشه سقراط لأنه دمر حياة الإغريق السعيدة اللاهية التي عاشوها وفقاً للغريزة بلا شعور بذنب أو محاسبة من ضمير. وفي هذه الحال، يصبح التاريخ عملية تجاوز الحزن إلى عالم جديد متحرر من الدين والأوهام والإيديولوجيات. وفي كلتا الحالين، يسهل علينا أن نرى سبب اهتمام كوجيف بهذه الرواية.

يندهش كوجيف، وربما ينـزعج قليلاً، لأنه لا يجد عند ساغان أية عواطف تجاه هذا العالم الجديد الغريب. وينشغل تماماً بما هو غائب في هذه الروايات. وهو مقتنع أن عالم ساغان خالٍ تماماً من الرجولة والذكورة. ورغم أنه يحاول أن يكون هزلياً، لكن خجله من الشخصيات الذكورية بادٍ للعيان. كما أنه يضطرب بسبب كثرة الرجال العراة في روايات ساغان. فهو يستذكر الأيام الخوالي عندما كان الرجال رجالاً لا تُرى لهم عورة، لأن العري مرتبط بالفتيات الحسان. ففي الأزمنة الرجولية كانت أجساد الرجال تغطيها الدروع، وكان يصعب أن تجعلهم يَتَجَرَّدون من ألبستهم. أضف إلى ذلك أن هؤلاء الفحول كانوا ينظرون إلى الجنس في الأزمنة الغابرة بوصفه نوعاً من الفتوحات، حيث كانوا "يأخذون" نساءهم أخذاً. ويزعم كوجيف أن النساء في تلك الأيام كن يُغتصبن عدة مرات قبل أن يتمكنَّ من ممارسة الحب كما يجب. ثم أتى زمن صارت النساء يقدمن أنفسهن بدلاً من أن يؤخذن. لكنه في "عالمنا المخصي" تنقلب الأدوار. فالآن النساء هي التي تقوم بالفتوحات. بينما الذكور (الذين لا نستطيع أن نسميهم رجالاً) يتبخترون في عريهم ويعرضون أنفسهم [للراغبات]. ثم يضيف كوجيف قائلاً إن هؤلاء النساء لا تُهيبهن هذه الأجساد القوية. ويبدو لكوجيف أن النظام القديم قد قُلب رأساً على عقب في عالم ساغان الجديد، حيث أحيل الرجال إلى أدوارهم الجنسية ليصبحوا مجرد أزواج أو منجبي أطفال. وهذا بالنسبة إلى كوجيف أبعد ما يكون عن شغل الرجال الحقيقي، ألا وهو الموت وليس الحياة. ورغم ذلك، يستبسل كوجيف ويكابر كي يماثل جرأة ساغان وافتقارها للعواطف، لكنه لا يستطيع أن يخفي حزنه عندما يستذكر فحولة الأيام الخوالي وبطولاتها. ثم ينتهي إلى القول بأن غياب الرجولة قد يفسر الكآبة الوجودية لدى شخصيات ساغان النسائية. فما الذي تفعله النساء في غياب الرجال الحقيقيين: الرجال الذين يذبحون التنينات، الرجال الذين يخوضون المعارك، الرجال الذين

يسيرون إلى حتوفهم برباطة جأش، الرجال الذين يصنعون التاريخ، والرجال الذين يغتصبون وينهبون؟ فمع اختفاء هؤلاء الرجال الحقيقيين، لا تجد النساء ما يحلمن به!

إن ما نفتقده في عالم ساغان ليس الفحولة، كما يزعم كوجيف، بل الحب. فكوجيف يفهم روايات ساغان حسب تصوراته هو: فيرى فيها انتصار المبدأ الأنثوي على المبدأ الذكوري ويرى أن الرجال أصبحوا مخصيين، رقيقين، مخنثين. والنتيجة هو موت الرجل المستحق لهذا اللقب عن جدارة. لقد حل عالم ساغان ما بعد التاريخي بحيواناته البالغة محل عالم كوجيف التاريخي بفاتحيه الفحول. لذلك، فإن نهاية التاريخ هي أزمة رجولة ذات أبعاد هائلة.

• الحرية والفعل المجاني

تعود جذور فكرة الرفض المجاني إلى الفكرة الوجودية الشهيرة عن الفعل المجاني. لقد ارتبط هذا المصطلح عموماً باسم أندريه جيد الذي عبَّر عنه أفضل تعبير في روايته /كهوف الفاتيكان/. في هذه الرواية يرتكب الشخصية الرئيسية فيها، واسمه لافكاديو، جريمة لا معنى لها ولا مبرر. فهو يقتل رجلاً لا يعرفه، حيث يُلقي به من القطار فجأة وبلا سبب ظاهر. وعندما تجد الشرطة مبلغ ستة آلاف فرنك في جيب القتيل، تستبعد أن تكون السرقة وراء الجريمة. ولأنهم لا يجدون دافعاً، فهم يفشلون في حل لغز الجريمة. لم يكن لفعل لافكاديو المجاني دافع بالمعنى الضيق للكلمة، لكن هذا لا يعني أنه عصي على الفهم. بل جاء نتيجة منطقية لشخصيته وللفلسفة التي عاش وفقاً لها. كان لافكاديو يعتبر جريمته "مغامرة." أما أنا فأعتقد أنه يَتَوَهَّم أنه نبيل ومهذب، بخلاف بروتوس المجرم المافيوزي الوضيع. لكن التمحيص الدقيق يبين أن الفرق بين بروتوس ولافكاديو ليس كبيراً كما يحلو للافكاديو أن يظن. ربما يكون لافكاديو وسيماً، وشديد التأنق، وماله نظيف لكن الفلسفة التي يعيش بموجبها لا تختلف كثيراً عن فلسفة بروتوس. كان بروتوس يعتقد أن العالم فيه نوعان من البشر: "النُّعَماء" وهم المتفوقون، و"الخُشَناء" وهم الدونيون. والنعماء ماكرون أذكياء لا يبدون "في ذات المظهر لكل الأشخاص في كل الأماكن." وهناك عدة شرائح من النعماء وبينهم تراتيبية محددة، لكنهم دائماً يعرفون بعضهم بعضاً من خلال أقنعتهم. أما الخشناء، بالمقابل، فهم لا يعرفون

النعماء. الخشناء هم المغفلون الذين يجدهم النعماء فرائس سهلة لهم. وهم يأتون من كافة مشارب الحياة ولا توجد بينهم تراتبية. أما فلسفة لافكاديو فهي شيء من هذا القبيل. فعلى غرار بروتوس، يُقَسِّم لافكاديو العالم إلى: الذين يشبهونه (وسيمون، مرحون، جريئون، أنيقون) والبقية (متشائمون، بشعون، خرقاء، لا يصلحون لشيء). ففي حين يكابد هؤلاء الأمَرَّين في الحياة ويعتقدون أنها عبء، يرى لافكاديو أن الحياة مغامرة وتجربة ولعبة خالية من أي هدف أو ملل أو معاناة أو أي مما ينغص حياة البشرية عادةً. إن الذي حفز لافكاديو على قتل فلورسوار هو حقده واحتقاره وقرفه من بشاعة عامة الناس وطبيعتهم الخرقاء التي يمثلها فلورسوار بمظهره الأخرق وتأففِه. وكم كان لافكاديو يكره التأفف، وخصوصاً في نفسه. لقد كان الهدف من فعله المجاني هو عزله عن قطيع الإنسانية. كان لافكاديو يريد أن يعيش مثل إله خالد وسط دمى فانية.

هناك مسحة عصرية خاصة في نمط لافكاديو في الإجرام (أما هو فَيُفضل كلمة "مغامرة" طبعاً). وهي بلا شك ليست غريبة علينا نحن الذين نعيش في عالم يعج بالإرهاب المجاني والجرائم التي لا دافع لها ضد ضحايا مجهولين تماماً. وهذه الجرائم ليس وراءها الدوافع المتعارف عليها كالطمع والجوع والفقر أو الغيرة الجنسية. فالدوافع المتعارف عليها، وهي ما تتدرب الشرطة على التفتيش عنها، ذات جذور مادية أو بيولوجية أو عملية. بينما الجريمة الجديدة يحفزها الملل وحب المغامرة والسعي من أجل "المقام الصرف."

من الجدير ذكره أن فكرة الفعل المجاني راسخة في التراث الغربي وهي أقدم بكثير من الوجودية. لقد أعلى الفلاسفة من أوغستين إلى كانط من شأن الطبيعة المجانية لكل من الحرية والخير، وفعلوا ذلك إما عن دراية أو غير دراية. ينبع الفعل المجاني من تصور الفلاسفة للمِنَّة الإلهية بوصفها هدية مجانية واعتباطية وغير مفهومة تُمنَح إلى بشر لا يستحقونها. وفي اللاهوت الأوغستيني، يمنح الله عفوه ورحمته لبعض ويمنعها عن بعض، بغض النظر عن مسألة الاستحقاق. هكذا ارتبط خير الله وحريته بالطبيعة المجانية لمنته. أما الإنسان فلا هو خير ولا مُخَيَّر، بل "مكبل بالخطيئة." ولذلك فهو ليس حراً لاختيار الخير إلا بمنة من الله. إن طبيعة الإنسان المتردية متنافرة مع الخير ولا تلتذُّ به. وكما أشار بلاجيوس، فإن موقف أوغستين يسلب الإنسان حريته. لكن الفلاسفة استعادوا حرية الإنسان في وقت

لاحق، غير أن الكثيرين ظلوا يعتقدون أن الخير مجاني ومتعارض مع اللذة. أعتقد أن كلتا هاتين الفكرتين تشكلان أساس فكرة كوجيف عن "الانتحار المجاني." والانتحار المجاني له ذات الطبيعة المجانية التي لمنة الله، كما له ذات العداء تجاه الحياة الذي يميز الزهد النافي للذات في الأخلاق الأوغستينية. لا أرغب في تحميل أوغستين مسؤولية فتح أبواب الجنون الكامن في تمجيد الفعل المجاني، لكنه تجدر الإشارة إلى أن الوجودية لم تبتكر هذا المفهوم من نسيج كامل.

لقد ارتبط كل ما هو محمود وحر، عن دراية أو غير دراية، بما هو سري أو نزوي أو تعسفي أو فجائي أو مجاني. ففي روايات أندريه جيد نكتشف أن الشر يمكن أن يكون بلا قيود أو مجانياً أو غير مصلحي، كالخير تماماً. فإذا كان الخير ينال إعجابنا فلأنه بالدرجة الأولى مجاني وبلا قيود، فعلينا أن نمنح الشر ذات الإعجاب إن هو نجح في أن يكون بلا مبرر. قد يقال إن الخير وحده ذو طبيعة مجانية، لكنني لا أعتقد أن هذه المحاججة سيكتب لها النجاح. وفي نظري لا يتعلق الفرق بين الخير والشر بطبيعة الفعل المجانية أو الاعتباطية. كما أنني لا أعتقد أن أفعال الخير تنقص قيمتها إذا كانت تجلب المسرات، كما يحاجج هوبز غالباً. فحتى لو صح اعتقاد هوبز في أننا نتصدق على المتسولين لكي نسعد أنفسنا، فما العيب في ذلك؟ ففي نهاية المطاف، أليس الفرق بين رجل خير ورجل شرير هو ما يلتذُّ كل واحد منهما في فعله؟ إن الفرق بين الإنسان النبيل والإنسان الخسيس متعلقٌ بما يميل له كل منهما ويهفو إليه قلبه. إن الفكرة القائلة بأن أفعال الخير تفقد قيمتها لأنها تُسعد فاعلها نابعة من الإصرار على أن للخير طبيعة مجانية لا يُعرف لها دافع أو يُسبر لها غور.

وهذا هو الافتراض الذي يعمل بموجبه المجرمون أمثال لافكاديو. فهم يعتقدون أنهم إذا استطاعوا أن يُبرزوا مجانية جرائمهم، فسيظن الناس أنهم نبلاء ومهذبون. وجرائمهم هي فعلاً مجانية بمعنى أنها اعتباطية، نزوية، فجائية. فهي لا تنشأ من الدوافع المعروفة كالطمع أو الانتقام أو الغيرة. بل هي جرائم ترتكب من أجل ذاتها أو من أجل المتعة. يظن المجرمون المجانيون أمثال لافكاديو أنهم نبلاء لأنهم لا يقيمون وزناً للاعتبارات المادية المعتادة. إنهم يتوهمون أن الفرق بين ما هو مادي وغير مادي هو ذات الفرق بين النبيل والخسيس. يرتكب كوجيف وأتباعه ذات

الخطأ. وهذا ما يفسر انتشاءهم لفكرة "القتال من أجل المقام الصرف" ومجاهدتهم لإحيائها في نهاية التاريخ على صورة الفعل المجاني.

ينشغل كوجيف قبل كل شيء بما يميز الإنسان ويجعله نبيلاً ويُعليه فوق مقام الحيوانات. وبدلاً من الاعتقاد بأن العقل هو السمة المميزة للإنسان، يشدد كوجيف على دور الحرية التي يفهمها من حيث لاشيئية الإنسان. ولاشيئية الإنسان تلفت الانتباه إلى حرية الإنسان، لأن الإنسان، بخلاف الشيء، ذو طبيعة لا يمكن التنبؤ بها. يعتقد كوجيف أن الحرية تعني أن يتصرف الإنسان تصرفاً نزوياً، لاعقلانياً، مجانياً. يدير كوجيف ظهره للعقل لأنه يعتقد أن العقل حليف الحياة وعبد للشهوات والغرائز، ولا سيما غريزة الحياة. ورغم تبجحه بالإلحاد، إلا أن كوجيف يبدي زهداً شديد العداء للحياة وملذاتها.

يتناقض مفهوم كوجيف عن الحرية تناقضاً حاداً مع عقلانية هيغل. فالحرية بالنسبة إلى هيغل ليست اعتباطاً ولا خروجاً على التوقعات. بل هي التزام طوعي عقلاني لضبط النفس والتحكم بها. وهذا التحكم بالنفس ليس المقصود منه جلد الذات أو معاداة الحياة والسعادة. بل على العكس، حيث إن تصور هيغل للرقيّ والتطور يرتبط بقدرة الإنسان على إيجاد المتعة والإشباع في الخير والعقلانية.

عندما يدرك كوجيف أن الدولة-الغاية تعني موت الإنسان واندثار الرجولة، يصاب بخيبة أمل سببُها مكر التاريخ. لكن ما يخفف خيبة أمله هو اكتشافه للانتحار المجاني. وهذا يحمل شبهاً كبيراً بالقتال الأصلي ذي الطبيعة الكيفية والمفاجئة. بل يتفوق على أي رفض يبتكره التاريخ من حيث المتعة والمجانية لأنه ليس له أي هدف تاريخي.

يأمل كوجيف أن يكون الانتحار المجاني منقذاً لنهاية التاريخ من رتابتها الميكانيكية ونسقها التكنولوجي المعروف سلفاً، وذلك من خلال حقنها "برفض" الإنسان (المستحق لهذا اللقب عن جدارة). لكن: لماذا الانتحار المجاني؟ لماذا لا يكون القتل المجاني أيضاً؟ إذ إنه ما من شك أن ما يغري كوجيف هو طبيعة الفعل اللامبررة واللامتوقعة واللامقيدة والتي لا يبدو لها دافع. فكما تبين روايات أندريه جيد، يمكن أن تُضفى على الجريمة مُسوح من القداسة. وما من شك أن فلسفة لافكاديو ستجد لها أتباعاً بين البشر الآليين الذين سئموا الحياة في نهاية التاريخ.

ولا يوجد سبب يجعل الرفض المجاني عند كوجيف مقتصراً على الانتحار أو التعالي.

• خاتمة

إن تبرم كوجيف من نهاية التاريخ بالكاد يستحق أن يُسمّى "منعطفاً" في تفكيره. فَشتّان أن يمثل تغييراً في فلسفته، بل هو النتيجة المنطقية لمنطلقاته الأولى. يبتكر كوجيف حكاية تُمَجِّد الرفض والعنف والموت والإرهاب والتسلط بوصفها السمات المميزة للبشرية. ثم يزعم أن كل هذه الصفات العظيمة والمجيدة للإنسان أتى عليها التاريخ، وأن عالم الرجولة والبطولة التاريخي قد ولى إلى غير رجعة. ثم يتساءل بعدها: كيف يعيش الإنسان في عالم مجرد من كل ما هو عظيم؟ لا شك أن كوجيف يحن إلى محاربي الأزمنة السالفة. ثم يجد أخيراً ضالته، وبالصدفة، في يَبْنَنَة الحياة كي يعيد إلى العالم فحولة المحاربين الأولى على صورة الرفض المجاني. إن "انعطافة" كوجيف لا تمثل تغييراً في موقفه. فالتاريخ مأساة يكمن علاجها في اكتشاف الفعل المجاني حلاً لحيونة الحياة في نهاية التاريخ.

إن ما يوجب الاعتراض على رؤية كوجيف للتاريخ ليس فقط الانحراف في تصوره المنحط للرجولة والفحولة، بل الزيف في استنتاجاته أيضاً. وحتى لو قبلنا تصوره السوقي للرجولة، فلا يوجد ما يدعوه إلى الاستنتاج بأن القهر والعنف وحب التسلط قد زالت من عالمنا. ولا يوجد دليل على أن العالم أصبح متحرراً من السياسة، أو مخصياً، أو مسالماً، أو تحول إلى متحف. إن هذا التصور للعالم هو سمة المتطرفين اليمينيين أمثال كارل شْمِت (الذي كان كوجيف يراسله). والمقلق في هذه الرؤية هو أنها تتعامى عن الحقائق. ومهما تَقَوَّل كوجيف أو شْمِت، فإن التاريخ لم يقض على حب التسلط، بل ظل هذا غريزة جبارة تعجز عن محوها كل الحضارات. وحاشى أن تكون هذه الغريزة غريزة ذكورية، بل غريزة حيوانية مرتبطة بحب الأرباض وأماكن الاستيلاد والثروة وكل ما من شأنه إشباع الحاجات البيولوجية. وإذا كان كوجيف يحن فعلاً إلى الحرب والصراع والتسلط، أو إذا كان يفضل العنف المجاني، فإنه لا يوجد ما يدعوه إلى خيبة الأمل.

الفصل الخامس

غواية هايدغر

لقد تأثر كوجيف بهايدغر تأثراً بالغاً. ويذهب بعض الباحثين إلى القول إن كتاب كوجيف /مدخل إلى تفسير هيغل/ هو أفضل تعليق على كتاب هايدغر /الكينونة والزمن/ *Sein und Zeit*. ويعترف الذين استمعوا إلى محاضرات كوجيف بأن تفسير كوجيف الوجودي لهيغل كان مبعث انجذاب وقلق لهم في آن معاً. ومن خلال قراءته لهيغل من منظار هايدغر وماركس وُلِّد كوجيف تلك الظاهرة الغريبة المعروفة باسم الماركسية الوجودية، المتمثلة في أعمال جان بول سارتر. سأحاجج فيما يلي بأن أرخنة كوجيف للقلق الوجودي لا يعلل مصاعب رؤيته للتاريخ فحسب، بل يعلل سمة الغواية في فكره أيضاً. وسأبين أنه رغم محاولة كوجيف لتفادي التهافت في تاريخية هايدغر، إلا أنه لم يتمكن من تفادي كآبة هايدغر.

إن تصور كوجيف للإنسان، الشخصية الرئيسية في التاريخ، يستلهم الوجودية الهايديغيرية بالدرجة الأولى. ورغم أن هايدغر تبرأ من الوجودية لاحقاً، يظل كتابه /الكينونة والزمن/ حجر الأساس في الفكر الوجودي. غالباً ما يوصف سارتر بأنه أفضل تلامذة هايدغر، لكننا قد نكون أكثر دقة لو وصفناه بأنه واحد من أفضل تلامذة كوجيف. إذ إن سارتر مدين لتناول كوجيف المبتكر للموضوعات الهايديغيرية، ولا سيما مزجه الديناميي للعناصر الهايديغيرية والماركسية.

إن ما شد كوجيف إلى فكر هايدغر إلى حد ما هو زمنية التصور الهايديغيري للكينونة. إذ ظن كوجيف أن تصور هايدغر للكينونة سيكون دعامة لتفسيره الزمني لهيغل.

لقد اقتفى هايدغر أثر نيتشه في انتقاده للتسامي المفرط في الفكر الغربي. فكلاهما يرى أن التمييز الأفلاطوني بين الكينونة والصيرورة أدى إلى تسفيه جذري لعالم الوجود (الصيرورة) لأنه أعلى من شأن عالم الأزل الذي لا تبديل في جوهره (الكينونة). ثم جاءت بقية الموروث الفكري لِتُفاقم الوضع بمماهاة الكينونة الأفلاطونية (أي المثل والماهية الأزلية) مع الإله التوراتي ومماهاة الصيرورة الأفلاطونية بسقوط الإنسان والتاريخ والبؤس. إذن، وُضِع كل شيء ذي قيمة في العالم المتسامي أو عالم المثل بينما جُرِّد الوجود البشري من كل قيمة. لقد ثار نيتشه على هذا الوضع وأعاد تقويم جميع القيم لعله يؤكد قيمة الحياة في هذا العالم. واقتفى الوجوديون أثر نيتشه في توكيدهم أولوية الوجود على الماهية، وأولوية المحايثة على التسامي.

لقد كان هايدغر يعي حقيقة الوجود بحد ذاتها وعياً عميقاً. فأن يكون المرء واعياً إلى هذا الحد لكونه موجوداً هناك يعني أيضاً أنه يعي حتمية موته أو عدم وجوده هناك. يشكل وعي الموت أحد الموضوعات النموذجية في الأدب الوجودي الذي يكتظ بحلولية الموت الذي يُفهم أنه عودة إلى المادة اللاعضوية. يستحضر الأدب الوجودي إلى مخيلة الإنسان صورةَ جثته كي يجعله يدرك حتمية زواله من الوجود. هذا هو الوعي الذي يعنيه القلق الوجودي. وهايدغر هو الذي جعل القلق المزاج المسيطر على الوجود Dasein أو الكينونة البشرية. وهايدغر لا يحدد الإنسان بعقلانيته بل بأمزجته: الفرح، الإثارة، الملل، وفوق كل شيء، القلق. وهذا الأخير لا يعني الخوف من هذا أو ذاك بل هو حال عامة أكثر إرباكاً. ومصدرها هو المأزق الذي نحن فيه بصورة عامة. وحاشى أن يظن هايدغر أن هذه التأملات السوداوية هي أمارة ضعف أو عجز، بل كان يعتقد أن القلق هو الشرط المسبق اللازم للحرية. فلا يتنبه المرء إلى حرية وجوده إلا عندما يدفعه القلق لمواجهة واقع فنائه. والسبب هو أن حريتنا محجوبة عنا بسبب ضميرنا الفاسد الذي تغذيه بيئتنا الاجتماعية. فالمجتمع يبتكر طرقاً لا حصر لها لتشتيت فكرنا كي يحجب عنا حقيقة وجودنا وموتنا المحتوم. لكن إذا عاش المرء مشتت الفكر بسبب البيئة الاجتماعية وتجاهلها، فهذا معناه أنه لا يعيش حياة حقيقية، بل يعيش حسب ما يرغب به الآخرون ويتوقعونه، وأن يتصرف كما يتصرفون. يصف هايدغر هذا الوجود الزائف بلغة حية في الباب الأول من كتاب /الكينونة والزمن/ ويسميها حياة الإنسان المجرد Das

Mann أو الإنسان الذي يضيع حريته لإرضاء ضمير "جمع غائب" لا شكل لهم. هذا الوجود الزائف الغارق في مستنقع "الرتابة اليومية" هو ما يسميه سارتر "ضعف الإيمان" mauvais fois. لذلك فإن وعي الإنسان لاحتمال موته وشيكاً هو الجسر الذي يعبر عليه الإنسان من النسيان الزائف إلى الأصالة والحرية. إن احتمال عودتنا إلى المادة اللاعضوية تضطرنا إلى إدراك ما نمتلك من حرية وتمنعنا من التفكير بأنفسنا ككائنات مُسَيَّرة لا حول لها ولا قوة في تحديد مصيرها. ونحن لا ندرك أن حياتنا هي مشروع حريتنا إلا على ضوء موتنا الوشيك. ولا نعزم على الأخذ بزمام حياتنا وصوغ مصيرنا إلا عندما نواجه فناءنا. ومن الجدير ذكره أن هايدغر لم يكن غافلاً عن أهمية القدر والوراثة والبيئة والظروف التي نجد أنفسنا تحت رحمتها. ورغم أن الإنسان ليس مسؤولاً عن كينونته، إلا أنه يتفرد في أنه مسؤول إزاء كينونته. فحياته وموته ومصيره هي مشروعه ومسؤوليته. والإنسان يختلف تماماً عن الصخرة أو الشجرة، ذلك الشيء المحدد الساكن، والمتماهي مع ذاته. إن الإنسان مسؤولية بحتة. إن عدميته، أو لاشيئيته، هي التي تجعله خارقاً للعادة. يعطي هايدغر للعدمية دلالة إبداعية، إذ تصبح رمزاً لحرية الإنسان ولوجوده الفريد الاستثنائي اللافت للنظر.

وكما رأينا، أيضاً يفهم كوجيف الإنسان من حيث عدمه وحريته وموته. وهو، على شاكلة هايدغر، يعتقد أيضاً أن الإنسان مشروعٌ يصنع ذاته. وعلى شاكلة هايدغر، ينظر كوجيف إلى إمكانية موت الإنسان وفنائه الحاضرة أبداً أنها الشرط المسبق لحرية الإنسان وإبداعه. ويرى كوجيف، كما يرى هايدغر، أن إدراك الإنسان لفنائه يعلل مكانته الممتازة في التراتب الكوني. وما لم تكن عدمية الإنسان النقطة المحورية في كينونته، يظل الإنسان معدوم الحرية والأصالة والاكتمال. لكن كوجيف يذهب إلى أبعد من هذا، إذ يدعي أن إنسانية الإنسان الكاملة تتطلب منه، شرطاً مسبقاً لحريته، أن يجازف بحياته عمداً.

هكذا أفرغ كوجيف فهم هايدغر للإنسان من حيث عدميته بقالب مسرحي، وذلك بإصراره على مجازفة الإنسان بحياته بصورة متعمدة. لكن هذا ليس كل شيء، إذ لم يكن كوجيف يكتفي بالوجودية الصرفة. لذلك شرع كوجيف لأرخنة الوجودية. لقد حاجج بأن شرط الأصالة الهايديغيرية أو القدرة على العيش في

مواجهة واعية للموت هو حصيلة العملية التاريخية. لذلك جهد كوجيف لإتمام فلسفة هيغل بفلسفة هايدغر.

لا يحدد كوجيف الكينونة الحقة بوصفها ذات طبيعة جوهرية محددة sub specie aeternitatis، بل بوصفها حصيلةَ عمليةٍ طويلة يحول فيها الإنسان العالم بفعله. لقد فهم كوجيف مفهوم هيغل للروح Geist بأنها محرك الارتقاء الإنساني. والتاريخ هو الحصيلة الكلية لهذه الحركة الإبداعية الدينامية للروح. والتاريخ جزء متمم للكينونة أو الواقع ككل. لذلك، لكي نعطي توصيفاً كاملاً للكينونة، لا بد من توصيف التاريخ.

يُحِلُّ كوجيف الإنسانَ بوصفه كائناً تاريخياً محلَ الوجود Dasein الهايديغيري. إذ لا يوجد فرد في أية نقطة تاريخية يستطيع أن يأخذ بزمام حياته أو يواجه عدميته أو يجعل من ذاته مشروعاً أو يختار مصيره. بل الإنسان بوصفه حصيلةً تاريخيةً هو الذي يفعل وهو الذي يفرض ذاته وهو الذي يواجه موته وهو الذي يكون مشروعاً يصنع ذاته.

عندما يصر كوجيف على أن أصالة الإنسان، بوصفها "كينونة آيلة للفناء،" هي من إنجازات العملية التاريخية، فهو يعطي الوجودية الهايديغيرية إطاراً تاريخياً. في البداية يعيش "البشر البدائيون" كالحيوانات في "حضن الطبيعة." وفي هذا التوحد البدائي يتحد الإنسان والطبيعة، الذات والموضوع، الكينونة والخطاب. لكن هذا الانسجام البدائي يتحطم بصورة مفاجئة وغير مفهومة بسبب ظهور "الرفض المجسد" أو الإنسان المستحق لهذا اللقب عن جدارة. وعندما يدرك الإنسان عدميته يظهر كالغريب في وسط الطبيعة. هذا المخلوق الخارق للعادة يرفض الطبيعة من خلال مجازفته بحياته دون مبرر ومواجهة عدميته. في البداية يحتاج إلى الدين كي يتعامل مع إدراكه لعدميته. لكنه مع مجرى التاريخ يتغلب الإنسان على خوفه من الموت. عندها يتحرر من نير الدين وأساطيره ويعيش بأصالة في وجه الموت. لكي يكتسب الإنسان وعياً ذاتياً أصيلاً خلواً من الدين والخداع والوهم والتجاهل والإيديولوجيا، فهو بحاجة إلى التاريخ كله. فالأصالة هي تحصيل العملية التاريخية.

لا يكتفي كوجيف بأرخنة الوجودية فحسب، بل يشرع في إكمال فلسفة هيغل بالنظرية الوجودية عند هايدغر ontology. إذ يرى كوجيف أن هيغل تهافَتَ

على أحادية الفلسفة التقليدية، ولذلك فشل في إدراك "الوجودية الثنائية" dualistic ontology التي اكتشفها كانط. ويرى كوجيف أن الواقع بأكمله يتألف من جزئين متمانعين، الأول هو الوجود أو الفضاء أو الكينونة السكونية أو الطبيعة، والثاني هو اللاوجود nicht-sein أو اللاكينونة أو العدم أو الرفض أو التاريخ أو الإنسان. الطبيعة أزلية لا تتبدل، بينما الإنسان تاريخي وجدلي. يأتي الإنسان إلى الوجود ويمضي، بينما الطبيعة "توجد قبل الإنسان وبعده." والمعادلة بنظر كوجيف هي أن "الكلية" totality تتألف من "الطبيعة + الإنسان = (التاريخ)."

يرى كوجيف أن هناك أربعة معالم هامة في تاريخ الفكر الغربي: أفلاطون وأرسطو، كانط، هيغل، وهايدغر. جاء أفلاطون بالتوصيف المحدِّد للطبيعة أو الكينونة السكونية، لكن أفلاطون ظن أنه أعطى توصيفاً لمجمل الواقع بينما هو في الحقيقة لم يصف سوى جزء من هذا المجمل. إن خطأ أفلاطون يكمن في ظنه أنه توجد كينونة واحدة وأن طبيعة الإنسان هي أيضاً ثابتة، محددة، ومتماهية مع ذاتها إلى الأبد. ويعتقد كوجيف أن كانط هو أهم مفكر جاء بين أفلاطون وأرسطو من جهة وهيغل من جهة أخرى. إذ يرى كوجيف أن كانط كان أول مفكر يدرك الفرق المهم بين الإنسان والطبيعة. لهذا يمثل كانط أبكر محاولة لإيجاد نظرية للوجودية الثنائية، حيث يجد كوجيف ثنائية جذرية متطرفة بين الإنسان والطبيعة عند كانط. لذلك فإن كانط هو أول مفكر يشذ عن وجودية أفلاطون الأحادية التي هيمنت على الفكر الفلسفي الغربي. وهكذا استثمر هيغل اكتشاف كانط وشرع في إعطاء توصيف تحديدي للإنسان أو الفعل أو التاريخ، أي لذلك الجزء الجدلي من الكينونة لا السكوني الذي يتماهى مع ذاته. ورغم أن كوجيف يرى أن هيغل يمثل تاج الحكمة الإنسانية، إلا أنه كان يعتقد أن هيغل كان أسير الوجودية الأحادية التقليدية. وهذه جعلته يعتقد أن كل شيء موجود يجب أن يكون في الطريقة ذاتها، مما جعله يفترض أن الطبيعة أيضاً جدلية. ينكر كوجيف أن تكون الطبيعة جدلية بدعوى أنها تسفه العلم والخطاب الفلسفي. يحاجج كوجيف بأنه لو لم يعن "الكلب" كلباً اليوم كما في زمن قيصر، لَما فهمنا طرحاً فلسفياً واحداً من الماضي. ويعتقد كوجيف أيضاً أن أجساد البشر و"نفسيتهم الحيوانية" تنتمي إلى عالم الطبيعة. وتكمن عظمة هايدغر بنظر كوجيف في عودته إلى الوجودية الثنائية التي

اكتشفها كانط. وحتى لو لم يكن كتاب /الكينونة والزمن/ التوصيف التحديدي للوجودية الثنائية فهو في نظر كوجيف بداية ممتازة.

يستخدم كوجيف صورة الخاتم الذهبي كي يصف فهمه للوجودية الثنائية، فيشبِّه الطبيعة بالذهب، والإنسان بالتجويف الذي في وسطه. إذن، الإنسان هو هذا الغياب في قلب الكينونة، إنه العدم في الوجود. فلولا التجويف الذي في وسط الذهب، لما أصبح الذهب خاتماً. وعلى المنوال ذاته، لولا الذهب لما كان هناك تجويف، أو "حضور الغياب." هذه هي العلاقة ذاتها التي تقومُ بين الإنسان والطبيعة. لكن صورة الخاتم لها عيوبها، إذ إنها توحي ضمناً أن كلا الجزئين المكونين للكل متساويان في الأهمية. وهذا ليس هو واقع الحال. فما يهم كوجيف هو التجويف أو العدم أو الغياب.

إن ما يجذب اهتمام كوجيف هو أهمية العدم في فلسفة هايدغر. والعدم بالنسبة إلى كوجيف يشكل ظهور الإنسان المفاجىء وسط الواقع الصامت للعالم. يستبدل كوجيف مغامرات الوجود Dasein بمأثرة الإنسان الأكثر إثارة، ويخبرنا أنه لا يوجد من يُنطِق الطبيعة الصامتة سوى الإنسان. والعالم في غياب الإنسان لا معنى له، سكوني، معروفة نتائجه سلفاً. فلا خطاب سوى بالإنسان، ولا حرية سوى بالإنسان، ولا تاريخ سوى بالإنسان، ولا فناء سوى بالإنسان. باختصار، الإنسان ينقذ الكينونة من كآبة الوجود التي لا تنتهي.

يصر كوجيف على أن قدرة الإنسان على الرفض (أو سلبيته) هي مفتاح كينونته: "الإنسان هو تجسيد الرفض." فلا أحد يستطيع أن يرفض العالم المحدد بما في ذلك طبيعته المفترضة سوى الكائن الحر. والإنسان هو تلك "المعجزة" التي ترفض الوجود المفترض وتغير العالم. الإنسان يلغي الحيوان الكائن في نفسه ويدمر كل أثر مألوف ومبتذل لهذا الحيوان ويُمرضه حتى الموت. أجل، إن الإنسان "مرض" في عالم الحيوان، لكن ما ألذه من مرض!

إن الإغواء عن طريق الإطراء هي سمة الخطاب الكوجيفي. وروايته التاريخية حكاية آسرة يُطلب فيها من المستمع أن يتماهى مع بطلها الرئيس الذي هو الإنسان. يخبرنا كوجيف أن الإنسان هو الإله الجديد الذي يخرج بشكل غامض وسحري على عالم بدائي صامت مُتَماهٍ أبداً مع ذاته، فيعيد خلقه على صورته هو. يغير الإنسانُ العالَمَ الرتيب برفضه أو عدميته التي هي أمارة مفاجأته وحريته وإمكانياته.

إن الإنسان يكسر الصمت الأبدي بموته وصراخه. إنه يموت كي يمتلئ العالم بالدينامية والتبدل؛ إنه يموت كي يعرف العالم نشوة التاريخ، إنه يموت كي ينقذ العالم من "الحتمية الصارمة." باختصار، إنه يموت كي يبعث العالم ويتجدد مرة أخرى.

لا حدود لإطراءات كوجيف المُسكِرة، إذ يخبرنا أن الإنسان أكثر إثارة للاهتمام من الله. فالله، إن كان موجوداً، يشبه الطبيعة والحيوانات، حيث يتماهى مع ذاته باستمرار، ولا يمكنه أن يكون غير ما هو عليه ولا يستطيع أن يتغير. إنه جزء من الكينونة المحددة السكونية أو الكينونة لذاتها. لذلك، فالله غير حر، ولهذا فهو عاجز عن الإتيان بأي فعل. الإنسان وحده قادر على الإتيان بالأفعال، لأن كل الأفعال كائنة في التاريخ. ولا أحد حر سوى الإنسان لأنه ليست له طبيعة محددة أو سكونية، وهو محصلة حراكه؛ وهو محصلة "قوة مطلقة" هي قوته هو. الإنسان هو ذلك الكائن "المميز" الذي لا مثيل له على الساحة العالمية. فمن هو الله مقارنة مع هذا المخلوق الغريب العجيب الذي يخرج على الدنيا ويندفع إلى ساح الوغى بلا خوف كي يلاقي حتفه؟

لا يوجد شك أن هايدغر سيتبرأ من تحوير كوجيف لأفكاره بهذه الطريقة المفاجئة، كما تبرأ من وجودية سارتر في بحثه "رسالة في الإنسانية." وهذا البحث يميز تفكير هايدغر المتأخر حيث يبدو أنه تخلى عن توكيده السابق على إثبات الذات لصالح علاقة أكثر سلبية وقناعة وخضوعاً بين الإنسان والعالم. فبدلاً من تصوير الوجود أنه يحدد ويصوغ الكينونة، يزعم هايدغر أن الوجود هو الوسيط الذي تتجلى الكينونة من خلاله. هذا "الانعطاف" في تفكير هايدغر يعلل تزايد المنحنى الصوفي في كتاباته المتأخرة. يتبرأ هايدغر من الفكر الميتافيريقي الغربي كله بوصفه خطأً هائلاً يسميه "الإنسانية" humanism. وهذه عادةً ترتبط بعصر النهضة وتتصف بإحياء الثقة الوثنية بالذات وبقدرات الإنسان والاحتفاء بالحياة الأرضية. جاءت إنسانية عصر النهضة رداً على القرون الوسطى ونـزعتها إلى التقليل من شأن الإنسان، والتفجع على بؤس الحياة، والانتظار بصبر وعجز حتى يأتي الخلاص. لا شك أن الإنسانية كانت مسؤولة عن ازدهار الإبداع في الفنون والعلوم والفلسفة وغيرها. لكن هايدغر يرى أن الإنسانية هي أصل كل الشرور في عالم الحداثة. إذ يعتقد أنها مرتبطة ارتباطاً مميتاً بترويض الطبيعة تقنياً وما يرافق ذلك من تدهورٍ

للحياة. يرى هايدغر أن الإنسانية تفسر الكارثة التي حلت ببني البشر نتيجة أنانيتها وانهماكها في ذاتها وغرورها:

> ترى من هو الإنسان في الواقع؟ تأمل الأرض في ظلمة الفضاء اللامتناهية في الكون. إنها من باب المقارنة ليست سوى حبة رمل صغيرة، وبينها وبين الحبة المجاورة من حجمها يمتد ميل أو يزيد من الخواء، وعلى سطح حبة الرمْل هذه يدب حشد تائه من الحيوانات العاقلة المزعومة التي اكتشفت المعرفة للحظة. وما هي المدة الزمنية للحياة البشرية بين هذه الملايين من السنين؟ بالكاد ... طرفة عين ...

يعتقد هايدغر أن الفكر الميتافيزيقي في الغرب ارتكب خطأً بإعطائه الأولوية للجنس البشري مما أدى إلى نتائج مأسوية. وليس هايدغر بغافل عن اتهامه بأن معاداته للإنسانية قد تطلق العنان للبربرية والوحشية على العالم. لكنه يواجه هذه التهمة بالهجوم. فالمصدر الحقيقي للمشكلة هو الفكر الميتافيزيقي في الغرب، إذ علّمنا أن نجزم ونتنبأ ونصنف ونحدد. وكل هذه الأشكال من التفكير بلغت أوجها في توليد الإرادة العقلانية للسيطرة التكنولوجية، وفي إرادة الهيمنة. لقد تمخض الفكر الميتافيزيقي الغربي عن مجتمع تكنولوجي يحكمه المنطق الذرائعي instrumental reasoning. وهذا المنطق الذرائعي لم يدمر العالم فحسب، بل حوَّل الإنسان ذاته إلى سلعة أو إلى نوع من "الاحتياط الدائم." إننا نعيش في عالم يُرى فيه كل شيء، من وجهة نظر الذرائعية، أنه "في متناول اليد" لخدمة غرض ما. وهنا ينهض السؤال بطبيعة الحال: أي غرض يخدمه الإنسان؟ وما هو نفعه؟ يوحي هايدغر بأن هذا المنطق الذرائعي، والنظرة إلى الإنسان بوصفه صانعاً وقاهراً للعالم، سيؤدي في نهاية المطاف إلى معسكرات الموت. ويختتم هايدغر بقوله إن الفكر الميتافيزيقي الغربي أفضى إلى انحطاط أوروبا، "وحلول الظلام على العالم، وهروب الآلهة، ودمار الأرض،" وغيرها كثير.

لقد رجح نيتشه أن تكون الحقيقة امرأة وأن كل الفلاسفة فشلوا في كسب ودها، نظراً لأنهم خرقاء، مرتبكون، ولا يحسنون التعامل إطلاقاً مع النساء. وجاء هايدغر

ليحول هذا الترجيح إلى يقين. لقد أيقن أن التراث الميتافيزيقي في الغرب لم يكن سوى اغتراب أو ابتعاد Verfallen عن الكينونة. ومرد هذا الاغتراب هو أن الفلاسفة شغلوا أنفسهم كثيراً وجهدوا في قولبة الكينونة وتحديدها وصوغها وتأطيرها واغتصابها بدلاً من الاستماع إليها والانتظار على أمل أن تكشف لهم عن ذاتها. وبناءً عليه، حدد هايدغر الكينونة بأنها إمكانية الكشف المبهمة الماكرة. وإذا أراد الفيلسوف أن يهتدي ثانية إلى الكينونة، فإنه بحاجة إلى "تفكير جديد" فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بالكينونة. عليه أن يتخلى عن ثقته بقدرة الإنسان على خلق العالم وهزه في كلتا يديه وعليه أن يدرك أن الإنسان هو "راعٍ للكينونة." يقترح هايدغر على الفيلسوف أن يحرث حقول اللغة لأن اللغة "بيتُ الكينونة". إن تسفيه اللغة وتحويلها إلى "لغو" chatter أبعَدَ الكينونة ونَفَّرَها فيما يبدو. إضافة إلى ذلك، كيف يمكن للفيلسوف أن يأمل بكسب ود الكينونة إن لم يحسن استخدام اللغة؟ خلاصة القول إن هايدغر يحول فلسفته إلى مغامرة رومانسية مع كينونة أنثوية خَفِرة غامضة مبهمة.

ومن هذه الزاوية الهايديغيرية يبدو التفكير الكوجيفي صورة مصغرة عن التاريخ المأسوي للميتافيزيقيا الغربية. إذ يحمل كوجيف المدلولات الضمنية للميتافيزيقيا الغربية إلى نهايتها المنطقية. إن أسبقية الإنسان على الكينونة تفضي إلى تغلب التكنولوجيا على العالم، وهذه بدورها تحول الإنسان إلى "آلة" automaton أو "احتياطي دائم" أو إلى كيان مستهلك.

يمكننا الاعتراض على انتقاد هايدغر للميتافيزيقيا الغربية والقول إنه ينطوي على نفاق واضح، وإن فلسفته متناقضة إلى درجة تبعث على اليأس. ففي أعماله المبكرة يأمرنا هايدغر بأن نهجر تناسي العالم، وندرك حريتنا، ونأخذ بزمام حياتنا، ونعزم على تحديد ذاتنا، ونعيش بأصالة. أما في أعماله المتأخرة، فتبدو رسالته هي العكس من هذا. فبدلاً من تولي زمام أمورنا وتوكيد حريتنا وتحديد ذاتنا، يأمرنا هايدغر بأن نستسلم للكينونة. ويشير علينا أن ننتظر وننصت لعل الكينونة تقرر أن تكشف عن ذاتها. وبدلاً من أن يضفي الوجود Dasein على الكينونة معناه، يصير أداة سلبية في مشروعها الكشفي. لقد أنكر هايدغر أن تكون هناك شُقّة بين أعماله الأولى وأعماله التالية، واليوم يواصل هذا الإنكارَ تلامذتُه المعاصرون. لكن لا بد أن يكون هناك فرق

بين "التصميم" و"الاستسلام،" بين تولي المرء لزمام أموره وبين الاستسلام لما يأتي به القدر. أليس كذلك؟

إن حل هذا اللغز قد يلقي الضوء على حسنة خفية لتاريخية كوجيف. ومفتاح الحل هو الانتباه إلى العلاقة المميزة للتاريخية الهايديغيرية. إذا كان هناك شيء متسق منطقياً في كل كتابات هايدغر فهو قوله إن الكينونة تاريخية أو زمنية. وهذه سمة هامة من سمات فلسفة هايدغر بنظر كوجيف، إذ إنها تدعم تفسيره الأنثروبولوجي للمفهوم الهيغيلي للروح. إن عنوان كتابه /الكينونة والزمن/ عينه ينبهنا إلى تلازم المفهومين في فكره، حيث يرى هايدغر أن الكينونة مغروسة في التاريخ أو "واقعة في شراك" العالم.

إذا أخذنا زمنية الكينونة على محمل الجد، فإن كل شيء حقيقي وكل شيء موجود ينتمي بالضرورة إلى الكينونة. لكن الكينونة لا تشير فقط إلى ما هو موجود، بل إلى كل ما هو جيد ومرغوب، حيث إن الاغتراب عن الكينونة هو سبب انحطاط الغرب. إذن، إذا كانت الكينونة تشير في آن معاً إلى كل ما هو حالٌّ في العالم وإلى كل جيد ومرغوب، فهذا يعني أن كل شيء حالٍّ في العالم هو أيضاً جيد ومرغوب بالضرورة. إذا أنكرنا كل التسامي وأصررنا على الحلولية الراديكالية، كما فعل هايدغر وكوجيف، إذن فعلينا أن نتقبل كل شيء يأتي به التاريخ وأن نرحب بكل ما ينجح. وهذا ما فعله كوجيف بالضبط وأبى أن يفعله هايدغر.

ورغم أن هايدغر أصر على الزمنية الراديكالية للكينونة، إلا أنه أبى أن يقبل كل ما نجح تاريخياً بوصفه مظهراً من مظاهر الكينونة. لم يتورع هايدغر عن مؤازرة الاشتراكية القومية والتحمس لها، وقد وُثّق تورطه مع نظام هتلر توثيقاً كاملاً. لقد آزر هايدغر النازيين لعلهم يضعون حداً للجنون التكنولوجي في العالم. لقد ظن هايدغر أنهم سيستبدلون عالم الحداثة، الذي يعيش فيه البشر كمخلوقات كونية تائهة بلا جذور، بمجتمع يعيش فيه البشر راسخين في تربة البلاد التي ولدوا فيها وَيَحْيَوْنَ حياة زراعية بسيطة تدرك أن الكينونة قد انجلت. لكن عندما هُزِم النازيون، لم بتقبل هايدغر انتصار الحلفاء ويعتبره صوت الكينونة. بل على العكس، فقد تأسف على صمت الكينونة الذي كان أعظم من أن يطاق، ورأى أن الظلام يخيم على العالم، وخصوصاً على أوروبا التي وقعت بين فكي كماشة عظيمة، محصورة بين روسيا من جهة وأمريكا من جهة أخرى. ومن الناحية الميتافيزيقية، لا يوجد

فرق بين روسيا وأمريكا، فكلتاهما مصابة بالجنون التكنولوجي الكئيب ذاته، وتقييد الإنسان العادي إلى أبعد الحدود.

لم ير هايدغر أي فرق ميتافيزيقي بين موسكو وواشنطن، أما التنافس بينهما فلم يشد انتباهه. لقد يئس هايدغر في أواخر حياته إلى درجة أنه آمن أن لا أحد "إلا إله يمكنه أن ينقذنا. "وكما رأينا من قبل، كان كوجيف يشاطر هايدغر الرأي أنه لا يوجد فرق مهم بين موسكو وواشنطن. لكنه كان يعتقد أن انتصارهما هو نتيجة حتمية للتطور التاريخي، ولذلك يجب أن يعترف به بوصفه تجلياً لحقيقة الكينونة. ورغم أن كوجيف أصابه اليأس حول مصير العالم، إلا أنه لم يعتقد أن مثل هذا اليأس له ما يبرره عقلانياً أو يتسق مع تاريخانيته، لذلك بذل قصارى جهده كي لا يكتئب.

إذا تبنينا وجهة نظر كوجيف، فإن تاريخانية هايدغر تبدو وكأنها خدعة. لم يكن هايدغر مستعداً لقبول نتائج الزمنية الراديكالية للكينونة: بل أراد أن ينتقي حسب مزاجه. فعندما استولى النازيون على السلطة، كانت الكينونة تتحدث، وكانت في حالة "انجلاء،" وعندما هُزِم النازيون، صمتت الكينونة، مما جعل العالم يغرق في ظلام رهيب. يبدو لي أن دعوة هايدغر لأن نستسلم للكينونة لا تختلف عن مقولة "التصميم" الوجودية (الشبيهة بمقولة الالتزام عند سارتر) التي أطلقها مبكراً وتأمرنا بأن نختار قدرنا ونصوغ مصيرنا ونأخذ زمام وجودنا. لم يتغير شيء مادام هايدغر يختار ما سيستسلم له. إذن، لا يوجد إلا القليل من روح الاستسلام في مقولته، رغم ادعائه بخلاف ذلك. فَهَيْهات أن يهجر هايدغر النـزعة الإنسانية التي تضع الإنسان في مركز الأشياء، بل يكرر الإقرار بأسبقية الوجود وإثبات الذات التي برزت في أعماله المبكرة. الفرق الوحيد الآن هو أن هايدغر هو تجسيد الوجود، فهو الذي يحق له أن يختار ما ينسجم مع الكينونة وما لا ينسجم. إنه ينصب نفسه وسيطاً بين الكينونة وبقية البشرية، وهو الوحيد الذي يسمع نداء الكينونة وهو نبيُّها. لكنه كان نبياً كاذباً، كما تبين لاحقاً.

أما كوجيف فلا يتبرأ من شيء. حتى النازية مقبولة لديه بوصفها جزءاً من خطة التاريخ الشاملة. إن تاريخانية كوجيف مترابطة منطقياً بمعنى أنه مستعد لتقبل كل ما يخبئه التاريخ. لكننا لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن هايدغر.

ورغم تاريخانيته، رفض كوجيف ادعاء هايدغر أن الخطاب زمني. والخطاب، بالنسبة إلى هايدغر هو دوماً ناقص، جزئي، استكشافي. كما أن كتاب /الكينونة والزمن/ غير جازم. ولم يكن كوجيف راضياً بهذا، فهو كان ينشد الحكمة. لكنه لم يعتقد أن هذه الحكمة ممكنة ما دامت الكينونة في تقلب أزلي.

كان هِرَقْليطس أول من أثار مشكلة التقلُّب fluxism، وهذا ما يعلل إعجاب كوجيف بالفلاسفة السابقين على سقراط. وكيف لنا أن نعرف عالماً في تقلب أزلي؟ كان أفلاطون يتندر بقوله إن أتباع هرقليطس ما إن يفتحوا أفواههم كي يتحدثوا حتى يتقلب العالم، مما يحتم عليهم النطق بالترهات. كان هذا هو الاعتراض الذي أخذه كوجيف على محمل الجد فيما يتعلق بالتاريخانية أو التقلب. كان بارمنيديس أول من قدم حلاً للمعضلة. استقل بارمنيديس عربة تتقدمها عذارى الشمس لينتقل من مملكة الظلام إلى مملكة النور، وهناك وجد نفسه في رفقة إلهة كشفت له "درب الحقيقة." قالت له هذه الإلهة إن الواقع، بخلاف ما يبدو للإدراك الحسي، هو شيء مفرد لا يقبل التجزيء، متجانس، وأزلي لا يتبدل. والكينونة هي كل ما هو عليه الواقع وما يمكن أن يكون.

يرى كوجيف أن أفلاطون كان بارمنيدياً حتى العظم، إذ تمكن فوراً من مماهاة الفكر والكينونة لأن هذه مكتملة، سكونية، لا تتغير. لكن هذا لا يصح إلا على جزء من الكينونة. إذ إن نظرية الوجودية الثنائية تبين أن الكينونة تتألف من عنصرين: الوجود أي الطبيعة أو الكينونة في ذاتها؛ والإنسان، أي الفعل والرفض والكينونة لذاتها. ففي حين تكون الأولى محددة وسكونية وكاملة وصامتة ولا تتبدل ومتماهية مع ذاتها، تكون الثانية دينامية، لا سكونية، جدلية، ومبدعة لذاتها. وظل الوجود موضع الاهتمام الأساسي للفلسفة منذ بارمنيديس. أما الآن فقد آن الأوان لنلتفت إلى هذا الرفض الدينامي الجدلي الذي هو الإنسان.

وما دام الإنسان جزءاً من الكينونة والإنسان مشروعاً تاريخياً، إذن، فلا بد أن تكون الكينونة تاريخية أيضاً. لكن إذا كانت هذه هي الحال، فكيف لنا أن نتفادى الوقوع في الخطاب الهايديغيري غير الجازم ومصير الهيراقليطيين؟ كما رأينا من قبل، يعتقد كوجيف أن الحكمة ممكنة فقط عندما يتوقف تَقَلُّب الزمن. ولا يمكن إدراك الكينونة إلا إذا اكتملت الحركة التاريخية. يستسلم كوجيف لمنطق بارمنيديس

عندما يصر على أن الحكمة ممكنة فقط في نهاية التاريخ، إذ إنه لا يمكن فهم ما هو متقلب، لكنه لا يستسلم دون قتال.

عندما يكتمل عمل الإنسان ولا يبقى لديه ما يفعله، فإنه يستريح ويتأمل ما أنجزه. وفي نهاية التاريخ، عندما تبلغ الجدلية أوجها، لا يتقدم الإنسان أبعد من ذلك ولا يعمل بعدها. إنه الآن "راض" عما قدمه من "أعمال" ومستعد أن يسير ثانية (في فكره الفلسفي) على ذات الطريق التي قطعها سلفاً (في وجوده الفعلي). لا يكون الخطاب الكامل ممكناً إلا في نهاية التاريخ وموت الإنسان. لكن لماذا يجب أن تنتهي كل هذه الإثارة؟ لماذا يجب على الإنسان (الذي يعني التاريخ) أن ينتهي؟ يجيب كوجيف بأن برهان ما ذهب إليه هو حقيقة ما حدث سلفاً. وإذا كنا نشكك بفرضية انتهاء التاريخ، فكوجيف مستعد لتزويدنا بالمنظار اللازم لنرى أن العالم من حولنا هو تجسيد لنهاية التاريخ.

وانطلاقاً من منظور سارتر الوجودي يمكن الرد بأن مقدمات كوجيف الوجودية تؤدي إلى تقويض استنتاجاته حول نهاية التاريخ، وأنه كان بإمكان كوجيف أن يكون أكثر اتساقاً لو أنه تبع قول سارتر بأن التاريخ ليست له نهاية وأنه لا يمكن تحديد حصيلته بأي شكل من الأشكال. وإذا كان الإنسان حراً إلى أبعد الحدود، فهو لا يمتلك طبيعة محددة. هذا يعني أنه لا يمكن لأحد أن يفهم التاريخ بوصفه عملية يسعى من خلالها الإنسان لإرضاء رغبته في الاعتراف. وإذا كان الإنسان يحدده الرفض والحرية والموت والصراع، فلا يمكننا أن نتوقع أنه سيرضى بأي شيء أو أي وضع يمنعه من ممارسة تلك الميزات التي تجعله إنساناً. فالإنسان سيواصل رفضه للمعطى، والكائن الذي يتسم بالرفض لن يتوقف عن رفض العالم وتغييره أو عن القتال أو الصراع، لمجرد أن كوجيف قال بأننا بلغنا نهاية التاريخ وعليه أن يرضى.

لقد اختار سارتر أن يكون ماركسياً وذلك من أجل الصراع الثوري ذاته. لكنه لم يأمل على الإطلاق بأن تنجح الثورة في تحقيق أهدافها. ولو اعتقد أن أهداف الماركسية ممكنة التحقيق، لَما اعتنقها. لقد كان سارتر يعتقد أن الأهداف المستحيلة هي أفضل ما يقاتل الإنسان من أجله. إذ لا شيء يضمن استمرارية "الرفض" كطلب المستحيل. والقتال أو الصراع هو الذي يجعلنا بشراً. وكان سارتر يعتقد، على شاكلة كوجيف، أن جدلية السيد والعبد هي مفتاح فهم الشرط الإنساني. لكنه بخلاف كوجيف لم يعتقد أن هذه الجدلية ستحل، كما أنه لم يعتقد أن مثل هذا الحل

مرغوب فيه. إن جدلية السيد والعبد هي سمة دائمة للوجود الإنساني، على الصعيدين الفردي والكوني. وكل لقاء بشري هو محاولة أحد الطرفين لتحويل الطرف الثاني إلى غرض أو شيء، والذي يتحول إلى هذا الشيء عليه أن يكافح لكي يكون غير ما حدده له الطرف الأول. ذات الصراع يحدث على الصعيد الكوني، ولا سيما بين الأوروبيين ومستعمراتهم. ورغم أن سارتر انضم إلى فرانتز فانون في دعوته إلى قيام ثورة اشتراكية موحدة في كل أنحاء العالم الثالث، إلا أنه لم يعتقد أن مثل هذه الوحدة ممكنة في الواقع أو أن ثورة من هذا القبيل ستحرر المستعمراتُ وتدشن عهداً ذهبياً جديداً في إفريقيا. كل ما هنالك هو أنه اعتقد أن الكفاح الشامل الذي لا هوادة فيه ضد المستعمرين الظالمين يكفي بحد ذاته لأن يعيد للمستعمَرين شيئاً من إنسانيتهم المفقودة. وهذا يَتَّسِق مع مقولة سارتر إن الفرنسيين لم يعرفوا الحرية الحقة إلا في أثناء مقاومتهم للاحتلال النازي. كما أنه يَتَّسِق أيضاً مع مقولته إن المشروع الوحيد الذي يجدر بالإنسان فعله هو أن يصبح الله، هذا المشروع المستحيل بامتياز.

إن نظرية الوجودية الثنائية عند كوجيف، والتي صادق عليها سارتر بلا تحفظ، هي أكثر اتساقاً مع ديمومة الجدلية وليس مع انتهائها. فإذا أخذنا نظرية الوجودية الثنائية على محمل الجد واعتبرناها توصيفاً كاملاً ودائماً للكينونة، وإذا أقررنا بأن الإنسان في جوهره وحقيقته هو عدمٌ يجلب بالضرورة الصراع والشقاق والرفض إلى العالم، إذن فعلينا أن نتبع سارتر في اعتقاده أن الصراع والرفض هما سمتان دائمتان للشرط الإنساني.

رغم أنني أقر بقوة هذه الحجة السارترية، إلا أنني أعتقد أن رد كوجيف على هذا الاعتراض يمكن أن يأخذ واحداً من شكلين. أولاً، يمكن أن يتنازل كوجيف ويقر بأن نهاية التاريخ تعني ضمناً أن نظرية الوجودية الثنائية ليست إلا توصيفاً مؤقتاً للواقع. وفي هذه الحال، لن تكون نظرية الوجودية الثنائية توصيفاً دائماً للكينونة، بل وصف لثوران غريب عجيب في سكون العالم الأزلي.

ثانياً، يمكن لكوجيف أن يتبع استراتيجية مختلفة للرد على الاعتراض السارتري. يمكنه أن يحاجج أنه رغم أن نهاية التاريخ تعني نهاية الرفض التاريخي الغائي، إلا أنه قد يزدهر بعد نهاية التاريخ رفض مجاني غير غائي. والحقيقة أن

هذا النوع من الرفض هو الذي يستهوي الأذواق الوجودية. وهذا الموقف يُقرِّب كوجيف إلى سارتر أكثر.

لا شك أن في فلسفة كوجيف للتاريخ شيئاً من الغواية، لكن لو نجونا من هذه الغواية مدة معقولة، لاستطعنا أن نتعرف على بعض الإشكالات التي تطرحها. أولاً، من يكون هذا التجريد الذي اسمه الإنسان ويصنع التاريخ؟ هل هو مجرد شبح لإله مهجور؟ أم يشير الإنسان إلى أفراد تاريخيين؟ وإذا كان الأفراد التاريخيون يصنعون التاريخ وفقاً لخطة، فعليهم جميعاً أن يتفقوا على الخطة ذاتها. وإن اختلفوا، فلن يكون التاريخ سوى صراع بين رؤى متنافسة. وإن لم يرض أنصار هذه الرؤى المتناوبة عن ظهور رؤى محلية صغيرة تدّعي كلٌّ منها أنها الحق ويجب أن تعم الكون، فعندئذ سينشأ صراع كبير. والتي تنتصر هي التي ستسود العالم. من ناحية أخرى، يستطيع الإنسان أن يستند على طبيعة إنسانية محددة ذات حاجات ورغبات كونية وتعمل في الخفاء خلف أنشطة الأفراد الذين مهما اختلفت غاياتهم يجتمعون في النهاية على محصلة واحدة. هكذا تحل مقولة إنجلز عن "مكر التاريخ" محل مقولة هيغل عن "مكر العقل." يكتب كوجيف وكأن مكر التاريخ هو واقع الحال، فهو يكتب وكأن البشر جميعاً لهم ذات الحاجات والرغبات والآمال والطموحات التي تتحقق أخيراً في سياق العملية التاريخية. وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن تكون المحصلة النهائية مقبولة لدى مختلف الفرقاء. هذا يعني أنه لا بد من فهم الأفعال المتنافرة في العملية التاريخية بوصفها مجرد صراعات حول الوسائل لا الغايات. وهذه هي رؤية كوجيف، كما رأينا من قبل. لا أعتقد أنه من السهل فصل الوسائل عن الغايات، لكن لا يهم. لكن ماذا إذا لم يرض كل الفرقاء بالمحصلة النهائية؟ ماذا لو كانت الدولة-الغاية end-state فيها من القسوة والشكلانية ما يمنعها أن تكون مثال مجتمع الخير؟ في هذه الحال، تكون النـزاعات بين الأفراد والأمم والجماعات نـزاعات حول الغايات لا الوسائل. وفي غياب الأهداف والأغراض المشتركة، يظل التاريخ صراعاً بين أفراد ينشدون غايات مختلفة، وقد تكون في بعض الأحيان متمانِعة. لكن كوجيف يتغلب على هذه المشكلة وذلك عن طريق وصم خصومه بالمرض واقتراحه أن يُحْجَرَ عليهم. وهذا طبعاً ليس منهجاً يتعامل فيه المرء مع خصومه في الفكر. لكنه يوحي بأنه إذا بلغ التاريخ غايته في قيام دولة كونية متجانسة، فلا بد أن تكون تلك الدولة دولة مستبدة قائمة على الإكراه. هكذا يصبح

التجريد المسمى إنساناً أساساً لاستبدادِ بعضٍ على بعض، استبدادٍ يُبَرَّر باسم الحقيقة والعدل والإنسانية المشتركة.

ثانياً، هل يُعقَل أن يتماهى المستمع لخطاب كوجيف مع التجريد المسمى إنساناً؟ ألم يرتكب كوجيف خطأ إعطاء الإنسان ذات الخصائص التي تلصقها الوجودية عادة بالأفراد؟ يخبرنا كوجيف أن الإنسان مشروعٌ متناهٍ مبدعٌ لذاته. وينسب كوجيف إلى الإنسان (الذي يعني التاريخ) ذات التناهي الذي ينتمي حقاً للأفراد. يخلط كوجيف بين تناهي الأفراد من البشر مع تناهي الإنسان. هذا الخلط يجعله يعتقد أنه ما دام الإنسان هو التاريخ وما دام الإنسان متناهياً، فلا بد أن يكون التاريخ متناهياً أيضاً. لكن إذا كانت الكائنات البشرية المفردة فانية ولها مشروعات محددة، فهذا لا يستتبع أن الإنسان (الذي يعني التاريخ) هو مشروعٌ متناهٍ أيضاً.

وفي الختام، إن أرخنة كوجيف للقلق الوجودي تعلل سمة الغواية العجيبة في فلسفته للتاريخ. إن نظرته المسرفة للإنسان في التاريخ تجعل الكآبة المطبقة فيما انتهى إليه من تأملات تبدو محتومة. فمن الطبيعي لكوجيف أن يترحَّم على موت الإنسان، وهو الذي استهل برسم صورة بهيجة جداً للإنسان، وهو يتنعم بعدميته ويحتفي برفضه ويحدق عجباً من هذا "المرض" الذي في الطبيعة. ومقارنة بالعقلانية القاحلة للدولة ـ الغاية، يبدو سُعار التاريخ وتعطشه للقتل لا يقاومان. وبما أن كوجيف لا يصر على الحتمية التاريخية، حيث يعتقد أن التاريخ ينتهي لأن البشر راضون ولم تعد لديهم رغبة في الفعل، إذن لا يوجد ما يمنع مستمعيه من إعادة ابتكار التاريخ وإبقاء شعلة الجدلية حيةً كما علمهم أن يفعلوا. من جهة ثانية، قد يقررون أن يحتفلوا بالرفض ما بعد التاريخي أو المجاني الذي أسماه جورج بتاي عن جدارة بالرفض غير الموظف. وفي كلتا الحالين، إن أرخنة كوجيف للقلق الوجودي وإفراغه في قالب مسرحي والاحتفاء به يفضي إلى قراءة هيغل قراءة فاشية تمجد الصراع والحرب والإرهاب والموت بوصفها مشاغل الإنسانية بامتياز.

الفصل السادس

انتصار آخر البشر

أرى أن تحويل كوجيف لمقولة ماركس عن "مملكة الحرية" إلى رؤية نيتشية قاتمة عن "آخر البشر" كان نتيجة قلبه للجدلية الهيغيلية. وهذه الجدلية، عندما تُقلب، لا تختلف عن تأصيل genealogy نيتشه لأخلاقيات العبد. ولا غرابة أن تأتي مقولة كوجيف عن نهاية التاريخ قريبة الشبه من تنبؤات نيتشه القاتمة. لكن كوجيف، بخلاف نيتشه، لم يتطلع إلى بعث جديد. ورغم رفضه للحتمية، كان كوجيف ميالاً لجبرية رائجة جعلته يتصور أن آخر البشر هم منتهى ما تُفضي إليه المأساة التاريخية. كانت رؤية كوجيف للتاريخ آسرة إلى درجة أنها تمكنت من جعل معجبيه لا يرون في العالم إلا استبداد العقل وانتصار أخلاقيات العبيد وسيطرة آخر البشر. هذه الرؤية للعالم تعلل التبرم من الحداثة الذي هو إحدى السمات المميزة لما بعد الحداثة. وقد ورث عن كوجيف هذه الرؤية أتباع نيتشه اليساريون في فرنسا كما ورثها أتباع نيتشه اليمينيون في أمريكا. وأنا أرى أن ما بعد الحداثة هي بالدرجة الأولى نـزاع بين أتباع نيتشه اليمينيين واليساريين.

كان سقراط بالنسبة إلى نيتشه وهيغل الشخصية المحورية في تاريخ الحضارة الغربية. إلا أن توصيف نيتشه لسقراط كان عكس توصيف هيغل. وكما رأينا من قبل، كان هيغل يرى أن عالم الإغريق تسوده روح جمعية تجسد تناغماً تلقائياً بين الأفكار والمشاعر. وكان أفراد هذا المجموع في انسجام تام مع عالمهم لأن ميولهم الشخصية ومشاعرهم كانت في انسجام تام مع النظام الاجتماعي. لكنه للأسف لم يكن كل من عاش في عالم الإغريق مشمولاً بهذه الروح الجمعية. لذلك كان الإغريق، رغم كل ما خبروه من حميمية وأريحية، كالأطفال من الناحية الأخلاقية. إذ لم تكن

ميولهم أكثر من امتثال أعمى لأخلاق تقليدية. ويرى هيغل أن سقراط اكتشف "أنا" في أعماق روحه، وكانت هذه "الأنا" صوت ضمير كوني أسمى من الانسجام الجمعي للضمير الأثيني. وبفضل سقراط تمكن الغرب لأول مرة من لمح "المَثَل الكوني" أو "الخير الحقيقي."

يقلب نيتشه توصيف هيغل لسقراط، وهذا القلب هو مفتاح التفسير الكوجيفي لهيغل والرؤية الكوجيفية للتاريخ. ولأن نيتشه يتخلى عن دقة هيغل في التحليل، فهو يرى أن سقراط وغد ملعون. ويرى نيتشه أن سقراط دمر عمداً عالماً أرستقراطياً من السيادة والجمال والنبل والغريزة—عالماً تمثله "فانتازيا الأولمبيين البراقة." لقد دمر قصداً حضارة تمجد الجمال الجسماني ونبل المحتد والسطوة والجبروت والبراعة والاستعراض. وبخبث لوَّث ثقافةً سليمةً تحتفل بالحياة الدنيا بجرثومة الآخرة. لقد قام الخبيث سقراط، وبصورة متعمدة ماكرة، بتحطيم ثقة حضارة كانت تميز بين النبيل والخسيس تمييزاً بسيطاً وواضحاً، تمييزاً فطرياً وغريزياً، بلا شك أو تأنيب من ضمير.

لقد تعامل نيتشه مع سقراط كما يتعامل مع أي مجرم، فراح يبحث عن دوافع لجريمته. لقد اعتقد أن سقراط كان يفتقر إلى كل ما يعتز به النبلاء، كجمال الجسم وكرم المحتد. لقد دمر سقراط، ذو الأصل الوضيع، كل ما هو نبيل وبطولي بوساطة جدليته، عامداً متعمداً يدفعه إلى ذلك الحسد والحقد. لقد أعلن سقراط بأن الأنماط السلوكية الجديرة بالاحترام لا بد أن تكون من نتاج العقل. وبناءً عليه، طالب بتسويغ عقلاني لنمط الحياة الإغريقية، لكن الأثينيين النبلاء عجزوا عن تقديم مثل هذا التسويغ. يعتقد نيتشه أنهم، ككل النبلاء، كانوا أصحاب غريزة، ولم يكن بوسعهم تعليل أفعالهم تعليلاً منطقياً. ولما تعثروا وارتبكوا، راح سقراط يسخر منهم. بل ضللهم عندما قادهم إلى الاعتقاد بأنه يعرف خُلُقاً أسمى، خُلُقاً يقوم على العقل، خُلُقاً يمكنه أن يسوغه تسويغاً عقلانياً. لكن نيتشه على يقين أن سقراط كان يخادع ليس إلا، لأنه لا وجود لمثل هذا الخلق.

يعتقد نيتشه أن سقراط كان يعرف لا محالة أن ما يطالب به مستحيل، لأن كل خلق هو نتاج الإرادة التي لها وحدها القدرة على التقويم والتقدير. كانت لسقراط حكمة تفيض مكراً، وهنا مكمن "الزيف الحقيقي لذلك الساحر الكبير الزاخر

بالأسرار." احتفظ أفلاطون، الملقب بأبي الهول، بسره ومات وهو يحتفظ بنسخة من أرسطوفانيس تحت وسادته، أي أنه مات وهو يضحك.

ويرى نيتشه أن سقراط كان بمثابة عازف المزمار الذي أغوى بعزفه أهل أثينا، وسحر الحضارة الغربية برمتها. إذ لم يكن ألْسِبْيادِس وحده الذي لدغته "هذه الأفعى السامة بنابها،" بل تبعته وبمنتهى الطيش أجيال لا حصر لها. لقد دشن الماكر سقراط عالماً جديداً، وأفقاً جديداً، وثقافة جديدة يسميها نيتشه الثقافة السقراطية. لقد أعلت الأخلاقُ الجديدةُ من شأن العقل بدلاً من الإيمان، ومن شأن نقاء النفس بدلاً من جمال الجسد، ومن شأن المقاصد الحسنة بدلاً من الإنجاز والنجاح.

يرى نيتشه أن لسحر الرؤية السقراطية تأثيراً تدميرياً على تطور الغرب، مما أدى في نهاية المطاف إلى شبح آخر البشر. لكن كيف؟ يعتقد نيتشه أن المسيحية جندت العناصر الميتة في الوجدان السقراطي تجنيداً فعالاً لإنشاء عالمٍ علمانيٍّ علميٍّ تكنولوجيٍّ ديمقراطيٍّ. قد تبدو المسيحية في تنافر مع العلم والتكنولوجيا في عالمنا الحديث لكن نيتشه يعتقد، كما يعتقد كوجيف، أنهما توأمان روحيان. وهناك جانبان للمسيحية يجعلان كوجيف ونيتشه ينظران إليها بمثابة مهندسة الحداثة بامتياز: الأول هو اعتقادها بمبدأ تَساوي الجميع أمام الله، والثاني هو حبها للحقيقة والصدق.

والمسيحية بالنسبة إلى نيتشه دين "مبتذل" في جوهره لأنها تعلي من شأن الحياة النفسية الداخلية للإنسان. قد يؤدي هذا الإعلاء إلى تعميق الروح، لكنه أيضاً مسؤول عن بروز النـزعات المساواتية في عالم الحداثة. ولما كان التصور المسيحي للفضيلة مرتبطاً بالحياة الداخلية، فقد باركت المسيحية الوضعاء والضعفاء والمرضى والمشوهين ومن لا حَسَب لهم، وساوتهم مع الأقوياء والأسوياء والأصحاء والموهوبين، وذوي الحسب والنسب. فمن ذا الذي يعلم أي نبل روحي يكنـزه في سرائرهم المرضى والمشوهون، أو أي فجور يختزن في صدور ذوي الحسب أو مَن حَسُنَتْ صُوَرُهُم؟ الله وحده يعلم ويحكم. يستنتج نيتشه أنه من الطبيعي لدين كهذا أن يفضي إلى عصر ديمقراطي. فالمساواة أمام الله أدت إلى المساواة أمام القانون، وهذه بدورها أدت إلى نشوء "قطيع مستقل" متعارض مع "كل ادعاء خاص أو حق خاص أو امتياز خاص."

وهكذا أنتجت المسيحية من خلال مبدأ المساواة أمام الله "حيواناً قطيعياً من أسخف النماذج." وهكذا تمت جزئياً "حَيْوَنَة" الإنسان.

من خلال هذا الربط بين عملية حَيْوَنَة الإنسان وبين المساواة أمام القانون، يسير كوجيف على خطى نيتشه في ذمِّه لأبسط أشكال العدالة الاجتماعية. ويتجلى هذا الموقف بشكل خاص، كما سنرى، عند أتباع كوجيف اليمنيين في أمريكا.

الشق الثاني من قصة نيتشه يتعلق بالعقل والحقيقة والعلم. ويرى نيتشه أن الإخلاص السقراطي للعقل والحقيقة مدمر للثقافة لأن الثقافة برمتِّها مؤلفة من التهويمات، ومن بين هذه التهويمات العلم، والدين، والفن، والموسيقى، والتراجيديا. والثقافة السقراطية إذ تبجل العقل والحقيقة تؤدي إلى نشوء العلم الذي يستخدم العقل بدوره ليدمر المسيحية والفن وكل تهويمات الثقافة الأخرى. ومَرَدُّ اعتراض نيتشه على العلم إلى كون العلم يصر على كونه سيداً لا منازع له. فباسم الحقيقة، يتغلب العلم على الثقافة ثم يدمر الفن والأسطورة والوهم والدين بعد ذلك. وهكذا تصبح الحياة في خطر، إذ إن كل الكائنات الحية تحتاج إلى فضاء أو ضباب غامض تحيا فيه. والحياة تحتاج إلى قناع من الوهم أو سحابة تظللها ومن دونها لا تستطيع أن تزدهر أو تنضج أو تصبح خلاقة أو طافحة أو فائضة. وإذا كان العلم يسلب الحياة أوهامها التي تحميها، فإنه مدعاة للوهن والانحطاط والانحدار. وفي النهاية يُفضي العلم إلى عالمٍ لا سحر فيه ولا إنسانية، عالمٍ سِمَتُهُ استبداد العقل وسيطرة أخلاقيات العبيد، وانتصار آخر البشر. تصور نيتشه جيلاً مقرفاً من الوحوش القانعة بذاتها، جيلاً موفور الطعام والكساء والدواء والمسكن، جيلاً كالأبقار القانعة ما دامت حاجاتها البيولوجية مُشبَعة. ويصعب وصف هؤلاء الوحوش بأنهم سعداء، وإن كانوا يظنون أنهم "ابتكروا السعادة." وهم لا يعرفون الشوق، وأرواحهم مجدبة إلى درجة يستحيل معها أن تلد "نجماً راقصاً." وهذا النوع من البشر لا يمكن أن يحلم بشيء مثل وَرِكَيْ فيثاغورث الذهبيتين. فآخر البشر لا يحلمون ولا يأملون ولا يطمحون. وهذا ما يعبر عنه زرادشت بقوله عن هذا المستقبل المرعب:

> واأسفاه، ها قد حل زمان أحقر البشر، ذاك الذي لا يستطيع حتى أن يحتقر ذاته. انظروا إليه، إنه آخر البشر.

إن آخر البشر قانعون تماماً مثل أولئك الذين يسكنون العالم الأخير عند كوجيف. إنهم راضون عما هم فيه ومتأقلمون ويحبون أنفسهم.

إن جميع العناصر التي يتكون منها عالم كوجيف الأخير مستعارة من عالم آخر البشر عند نيتشه. وفي كلا العالمين لا توجد أساطير ولا أديان ولا إيديولوجيا. بل يعيش البشر في ضوء الحقيقة المجرد. وعالمهم عالم لا مكان فيه للسحر ولا للبهاء ولا للسمو. وليس لديهم ما يعبدونه أو يقاتلون أو يموتون من أجله. وليس في عالمهم آلهة أو معارك، فهم محبون للسلام إلى أبعد الحدود، ولا يتخاصمون. وإن فعلوا، فسرعان ما يتصالحون لأن الخصام مضر بالصحة. وهم لا يعترفون إلا بمبدأ اللذة: يخصصون شيئاً من المتعة لنهارهم، وشيئاً لليلهم. وإن بدا عليهم شيء من ضبط النفس، فمن باب الحرص على الصحة. يعيشون عيشة هانئة، ولا يعملون إلاّ قليلا. فالعمل بالنسبة إليهم متعة ما لم يصبح كدحاً. والبشر في هذه الدولة-الغاية التي يتصورها كوجيف كالبشر الذين يتصورهم نيتشه في عالمه الخيالي، أي أنهم يعلمون كل شيء. إنهم ذروة السيرورة التاريخية التي تصوغ نفسها بنفسها. وهم يرون أن التاريخ ملهاة مأسوية مُعدّة لإمتاعهم. وهم يعتقدون أن العالم في السابق كان كله جنوناً. وهم يعتبرون أنفسهم جزيرة للعقل في محيط من الجنون. لكن كوجيف، مثل زرادشت، يتوق إلى شيء من الجنون.

يصبح الإنسان في نهاية التاريخ حيواناً في قطيع لا حاكم فيه ولا محكوم، ليس لأن هذا يتطلب مزيداً من الجهد، بل لأن عالم الإنسان الأخير يصبح بشكل تلقائي كعالم القطيع:

> قطيع واحد ولا راعٍ! كل واحد يريد الشيء ذاته: ومن أراد غير ذلك يذهب طوعاً إلى بيت المجانين.

وإن لم يذهب طوعاً، فيذهب كرهاً على يد المستبد الكوني المتأهب، القادر، الراغب أبداً في إرغام العُصاة، ما دام رجل القطيع هو الرجل الوحيد المسموح به. إنه أليف، لين العريكة، محب للخير، عطوف، رؤوف بالمستضعفين والعجزة ومن لا حيلة لهم، ولا يميز بين هذا وذاك قيد أنملة.

إن الإنسان الأخير هو رمز انحدار الغرب، وهو ما جعل نيتشه يسفه فلسفة التقدم التاريخي. وإذا كانت دراما كوجيف التاريخية تنتهي بآخر البشر، فإن رؤيته للتاريخ هي قصة انحدار.

وعلى خلاف موضة الكآبة عند كوجيف، لم يكن نيتشه يعتقد أن آخر البشر لهم القول الفصل. فزرادشت يخرج من عزلته في الجبل لينقذ العالم من آخر البشر ويقدم لهذا العالم سوبرمان بدلاً منه. فعندما ينتصر رجل القطيع أو آخر البشر، يختفي الرجل القوي، السوبرمان الذي يعرف كيف يقود، ويمتلك غرائز هائلة وعواطف ثائرة وروحاً متوثبة. يختفي الرجل الذي من برق وجنون. لكن زرادشت يتوق إلى شيء من البرق والجنون.

يحلو لأعداء التنوير أن يظنوا أن في عمل كوجيف صراعاً بين هيغل ونيتشه ينتهي إلى انتصار هذا الأخير. بمعنى آخر، كلما أمعن كوجيف النظر في نهاية التاريخ، تقلصت مملكة الحرية لصالح الكائنات الميكانيكية androids لدى نيتشه، هذه الكائنات اللامبالية التي لا يعوزها الطعام أو الدواء. ووفقاً لهذه الرؤية يفضي منطق التنوير حكماً إلى وباء الإنسان الأخير. لا يجد مريدو نيتشه ما يدعوهم إلى أن يتخاصموا مع الرؤية الماركسية التي ترى أن التاريخ هو المسيرة الظافرة للعقل والحرية والمساواة والازدهار، لكنهم لا يستمرئونها. فالعقل بالنسبة إليهم هو حيلة الرعاع (فلا نُبلَ إلا في الغريزة) والحرية ليست جديرة إلا بالقلة، وهم يخشون أن الرخاء سيضع حداً للمعاناة التي هي منبع العبقرية الخلاقة، أما المساواة فهي مُنكَرة عند من ينتشي على براعة نظام الطبقات التراتبي. وإذا تابع التاريخ مسيرته في هذا الاتجاه الذي يسير عليه حالياً، فإن زوال الحضارة والإنسان وموته ليس ببعيد. وكوجيف هو الذي اكتشف هذه الحقيقة. فكوجيف هو المفكر الذي اعتنق بحماسة آمال العقلانية التنويرية وحملها بجرأة وإقدام إلى نهايتها المنطقية. كما أن كوجيف هو الحكيم الوحيد في العصر الحديث الذي عنده الشجاعة والبصيرة النافذة ليعلن أن نبوءات نيتشه الكئيبة قد أصبحت حقيقة.

هذا هو سر انجذاب الجناح اليميني إلى كوجيف. لكن هذا التفسير من قبل كوجيف، كما بينت من قبل، قائم على الخديعة. لقد حاججت بأن منطلقات كوجيف لا هي هيغيلية ولا هي عقلانية، وبأن استنتاجاته تنشأ منطقياً من منطلقاته أو مقدماته هو. إن سمة التطرف الغالبة على فكر كوجيف لا علاقة لها بتطرف

العقلانية. أما معجبو كوجيف اليساريون فلا يقلون عن اليمينيين نفوراً من عقلانية التنوير. فهم يشاطرون نيتشه الرأي بأن كل ادعاءات الحقيقة ما هي إلا تجليات مُقَنَّعة لإرادة القوة. وهم يتفقون مع كوجيف على أن عالم الحداثة هو تحقيق للانتصار التاريخي للعقل الذي يحكم باسم حقيقة كونية تنطبق على الجميع سواءً بسواء وترضيهم سواءً بسواء. ويؤكد كوجيف مخاوفهم عندما يصر على القول بأن هذا الاستبداد العقلي هو نهاية التاريخ التي لا يمكن تجاوزها. وهذا ما يعطي نفورهم من الحداثة طابعاً أكثر مأسوية، حيث يتيح لهم هذا النفور أن يموضعوا مأزقهم تاريخياً ويعطوا أنفسهم هالةً كهالةِ مَنْ عليه أن يكابد مصيبة لا مثيل لها في التاريخ. وهم مقتنعون أنه من بين كل القوى التي حكمت الأرض على مر الدهور لم توجد قوة أكثر جبروتاً أو طغياناً أو شموليةً من قوة العقل التي تحكم باسم الحقيقة والصحة والإنسانية. ولم تمسك قوةٌ قط بخناق الخيال البشري كما أمسك به العقل. هكذا يجد ما بعد الحداثيين أنفسهم مغلوباً على أمرهم أمام شبح هذا الاستبداد المبدع إلى درجة تجعلهم يعدمون أية خطة سياسية إيجابية. فبفضل كوجيف، يشك هؤلاء أن استبداد العقل قابل للانقلاب عليه. وخطة عملهم تكمن في ابتكار وسائل للانقلاب على القوة الحاكمة. لكن بما أنهم يشكون في أن تثمر ثورتهم، فهم يمجدون فعل التخريب بحد ذاته. وبما أنهم يعتقدون بأن هذا الاستبداد الهائل يفعل فعله بالدرجة الأولى على المستوى العقلي، فإن تكتيكاتهم تأخذ منحىً نظرياً. وأسوةً بمعجبي كوجيف اليمنيين، فإن معجبيه اليساريين يتوقون إلى شيء من الجنون والبرق والقصف.

أعتقد جازمة أن أهم أثر لفكر كوجيف هو أنه زود معجبيه بالمنظار الذي جعلهم يرون العالم بوصفه انتصاراً لآخر البشر. لكن المشكلة في هذا المنظار هو أنه يقدم نظرة مشوهة ومبسطة للغاية عن أمراض هذا المجتمع.

أولاً، يصعب أن نرى العالم بوصفه كابوساً مؤلفاً من المساواتية والتماثل والتجانس. فهناك تعارض عميق بين العلم والرأسمالية من جهة وروح المساواتية في عالم الحداثة من جهة أخرى. فلا العلم ولا الرأسمالية يتسمان بالمساواتية. ويبدو تفاؤل كوجيف فيما يخص الرأسمالية لا مبرر له على الإطلاق. إذ تواصل الرأسمالية حتى في العالم المتقدم على توسيع الهوة بين الأغنياء جداً والفقراء جداً.

ثانياً، يعتقد كوجيف بسذاجة أن العلم هو خادم الإنسانية. كما أنه يخطىء في اعتقاده أن المجتمع العلمي والتكنولوجي هو مجتمع محبٌ للسلم أو الديمقراطية. فالديمقراطية ليست من سمات العلم. وبدلاً من الترويج للمساواة، يعطي العلم سلطات هائلة للقلة على البقية. ورغم أن تحليل نيتشه لم يخلُ من عيوب خطرة، إلا أنه أكثر غنى وتعقيداً واستشرافاً للمستقبل. ولم يكن نيتشه غافلاً عن البربرية الكامنة في الروح العلمية، فقد أدرك أنه متى ماتت المسيحية على يد العلم ومات الله، سينقشع الضباب الذي كان يضفي على الإنسان مُسوحاً من القداُسة والكرامة، كما سيزول الفضاء الذي كان فيه للإنسان شيءٌ من الامتياز. هنا يظهر الإنسان عارياً، بلا تزويق أو قداسة. قد يكرس العلم نفسه لإشباع وحشية الإنسان الأخير، لكنْ هناك سيناريو آخر أكثر جمالاً. فمتى أصبح الإنسان كالحيوان في القطيع، فإنه سيصير ألعوبةً بيد العلم. وربما لهذا السبب كان نيتشه تساوره الشكوك في أن ثقافة علمية خالصة يمكن أن تفسح المجال بسهولة للمذابح بالجملة. كان يظن أن العلم قد يستخدم للغايات العملية للأفراد والأمم وأن النتيجة قد تكون حروب إبادة كونية وعصراً من البربرية. ويبدو لي أن هذا السيناريو تفسير أكثر منطقية للهولوكوست من ادعاء كوجيف بأنها لا تمثل حدثاً أو أنها وسيلة التاريخ لجعل ألمانيا ديمقراطية.

ثالثاً، لقد وقع كوجيف في ذات الفخ الذي وقع فيه نيتشه. لقد شعر نيتشه بأنه، تفادياً لحيوانية الإنسان الأخير الرائقة، مرغمٌ على اختيار وحشية السوبرمان الفظة. والفعل المجاني لدى كوجيف نابتٌ في ذات الثنائية الزائفة. كان نيتشه يعتقد أنه عندما تنتصر غريزة القطيع انتصاراً كلياً، فإن ظهور السوبرمان يأتي بمثابة فَرَجٍ عظيم، وكأن ضغطاً لا يطاق قد انـزاح [عن كاهل البشرية]. وكان الاستقبال الحماسي الذي لقيه نابليون خير مثال على ذلك بالنسبة إلى نيتشه الذي حاول أن يغطي على عار تفضيله لنابليون (السوبرمان) بقوله: "إنه قيصر يحمل قلب المسيح بين جنباته." وكان كوجيف يعتقد أن ستالين هو ذلك المسيح العلماني. لكن فداحة هذا التناقض في الحقيقة تجعله عسيراً على الهضم حتى على أعتى الجدليات. وما لم يدركه كوجيف ونيتشه هو أنه عندما يخضع البشر في عصر جماهيري لقوى لا يرونها أو يسيطرون عليها أو يفهمونها، سيكون هؤلاء متعطشين لظهور الإنسان الخارق إلى درجة أنهم سيستسلمون إلى أي متوحش خارق superbrute يصادفونه.

ومن حاول أن يفهم الهولوكوست النازية في القرن العشرين فهمها من خلال الأطر التي وضعها نيتشه. فهي إما انتصار المتوحش الخارق أو ثورة الجماهير وانتصار الإنسان الأخير. يتشبث النيتشيون اليساريون بشق من القصة، بينما يتشبث اليمينيون بالشق الآخر، وكلا السيناريوهين مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالآخر. فتجريد الإنسان من إنسانيته وتحويله إلى حيوان في قطيع مدعاةٌ لظهور المتوحش الخارق. وخير مثال على هذا هو المستبد الكوني وفقاً لكوجيف، رغم أن كوجيف يصر على القول بأن هذا المستبد هو مجرد "سن في عجلة الآلة."

وختاماً، فإن انقلاب الجدلية الهيغيلية على يدي كوجيف إلى تأصيل نيتشي لأخلاقيات العبيد يقدم المنظار الذي من خلاله يرى معجبوه ما بعد الحداثيين العالم بوصفه استبداداً للعقل وانتصاراً لآخر البشر. لقد تعرض كوجيف للنقد كثيراً لأن تفسيره للجدلية الهيغيلية يجعل من الإنسان مركز هذه الجدلية. لكننا نكون أكثر دقة لو قلنا إن كوجيف يهجر هذه الجدلية تماماً لصالح ثنائية صارخة: الكينونة والعدم، الحقيقة والإيديولوجيا، العقل والجنون، الأنوثة والذكورة، السيد والعبد. إضافة إلى ذلك، فإن الصراع بين هذه المتضادات لا ينتهي إلى مصالحة. فنتيجة الصراع حسب التفسير الكوجيفي هي إبادة طرف وانتصار طرف آخر. ونهاية التاريخ تدل بشكل لا لَبْسَ فيه على الانتصار المطلق للكينونة بوصفها نقيضاً للعدم، وللصدق بوصفه نقيضاً للإيديولوجيا، وللعقل بوصفه نقيضاً للجنون، وللأنوثة بوصفها نقيضاً للذكورة، وللعبودية بوصفها نقيضاً للسيادة. ولا يبقى في هذا العالم أي أثر للسلبية، أو للسيادة، أو للمساواة، أو للإيديولوجيا، أو للجنون، أو للرجولة. والنتيجة هي نفور عميق من العالم، نفور ناشئ من الاعتقاد بأن كل ما هو عظيم ومجيد، وقوي، وأبي، وساحر، ومبهج قد ولى إلى غير رجعة. وهذه الحساسية الكوجيفية تعلل الكآبة والحنين إلى الماضي والتطرف السياسي، والعجز الهائل، والرومانسية السوداوية التي نلمسها عند أولئك الذين استسلموا لسحره.

الـبـاب الـثـانـي

تأثير كوجيف في فرنسا

الفصل السابع

عنتريات كونو

كان ريمون كونو من أشد معجبي كوجيف إخلاصاً. وكان عضواً مواظباً على حضور حلقة كوجيف عن هيغل، وهو المسؤول عن جمع محاضرات كوجيف وتحقيقها ونشرها تحت عنوان /مدخل إلى تفسير هيغل/. وكان أثر كوجيف على كونو كبيراً.

في عرض لروايات كونو قال كوجيف إن كونو نجح في التعبير عن فلسفة كوجيف بلغة الشوارع، وأثنى عليه لأنه برع في تصوير حكماء هيغيليين يعيشون في "سبات الإنسانية" sabbath of man. لكن المعلقين حاروا في مقالة كوجيف ورأوا أن هذا الزعم متطرف وغريب. فهم لا يرون العلاقة بين روايات كونو وفلسفة هيغل، إذ تبدو لهم الشخصيات التافهة الحمقاء المغفلة التي تعج بها روايات كونو أبعد ما تكون عن العقل المطلق Absolute Mind. لكن كوجيف كان يشير إلى هيغل الذي ابتكره هو، وهذا ما غاب عن عقول المعلقين في غالب الأحيان، وهذا يعلل دهشتهم من ملاحظات كوجيف. لكنني أعتقد أن شرح كوجيف لأعمال كونو، وإن لم يكن بليغاً ولا مدعماً بالشواهد، هو شرح صحيح إلى أبعد الحدود. كما أنني أعتقد أنه لا يمكن تذوق روايات كونو على أكمل وجه دون معرفة توجهه الفلسفي الذي ورثه عن كوجيف. وعلى المنوال ذاته، يمكن القول إن عمل كونو يلقي الضوء على المصدر الملهم لرؤية كوجيف التاريخية التي لم يعد باستطاعته أن يمدها بأسباب الحياة آنَ تبين له أن بومة منيرفا لا تطير إلا عشية الرحلة التاريخيـة Le soir de la journée historique وأن طيرانها ينبئ بمقدم الليل.

ووفقاً للملهِم الأصلي لكوجيف، يصنع الإنسان التاريخ وفقاً لفكرته عما يجب أن تكون عليه الحياة البشرية. وبعد سنين من القتال والعمل والكفاح ينجح في خلق عالم

من الراحة والمرح، الضحك والمزاح، عالم لا يعرف الفاقة ولا الحروب ولا الأديان ولا الضغائن ولا القوميات. إذن، تعطينا روايات كونو لمحة عن ذلك الملهم الأصلي.

غالباً ما يربط بعضهم كونو بأندريه بريتون والسرياليين. لكن الفرق بين كونو والسُرياليين فرق هائل. فمقارنة بسيطة بين كونو وبريتون، زعيم السُرياليين، ستبين ما أعنيه. كان كونو كوجيفياً يقبل بمقولة نهاية التاريخ، وقد صورها في رواياته بشكل حي، كما سنرى. أما بريتون الذي كان يحضر حلقة كوجيف عن هيغل أحياناً فقد اعتبر أن مقولة هيغل (أي كوجيف) عن نهاية التاريخ هي خيانة رجعية للإمكانات الثورية المتأصلة في الجدلية.

كان بريتون متبحراً في التحليل الفرويدي قبل إن يتجه نحو هيغل. لقد استلهم كونو الوعي الفرويدي للقوى اللاعقلانية واللاشعورية التي رأى أنها نتيجة لكبت الحضارة البرجوازية. لكنه كان يعتقد أن فرويد نفسه هو نتاج للحضارة القمعية التي ساعد في الكشف عنها. وكان فرويد مستسلماً لضرورة القمع، بينما كان بريتون يعتقد أنه في أعماق اللاوعي والأحلام يكمن سر الخلاص. يذكرنا إصرار بريتون على الحرية الكاملة ومقته لكل أنواع الانضباط بكتاب ما بعد الحداثة أمثال جل ديلوز وفيلكس غتاري اللذين تأثرا أيضاً بفرويد لكنهما يرفضان نزعاته القمعية. كان فرويد مستسلماً للتعارض الأزلي بين الرغبة والواقع، لكن بريتون كان يطالب بالمصالحة بينهما. ولاح طيف أمل في فلسفة هيغل، واعتقد بريتون أن هيغل قدم إمكانية التوفيق بين الذاتي والموضوعي، لكن توقعاته باءت بالفشل. مع ذلك، ظل متمسكاً بالفكرة وعرف السريالية أنها محاولة:

> لتقديم الواقع الداخلي والواقع الخارجي كعنصرين في طور الاتحاد والاندماج أخيراً في كل واحد. وهذا التوحد النهائي هو الهدف الأسمى للسريالية، حيث الواقع الداخلي والواقع الخارجي، في صيغة المجتمع الحالية، في تناقض (وفي هذا التناقض نرى سبب تعاسة الإنسان، ولكن مصدر حركته أيضاً).

تشتهر السريالية، سواء في الأدب أم في الفن، بمجاورتها الصارخة لكلا الواقعين. لكن بريتون لم يفقد الأمل في التوفيق بينهما. ولهذا السبب بالذات استهوته

الشيوعية. لكن الانضباط الذي يتطلبه الانتساب إلى أي حزب سياسي كان أكبر من طاقة السريالية. لقد تنكر بريتون في كتابه /البيان السريالي/ لمطالب المجتمع على الفرد. كان يكره الدولة ويعتبر الدين أداتها القمعية. لقد احتفل بريتون بالصدف والأحلام وكل ما هو رائع ولا عقلاني، ولهذا كان معارضاً للحَجْر على المجانين.

إن رواية بريتون الشهيرة /ناديا/، وهي سيرة ذاتية إلى حد ما، تمثل نمطاً سريالياً في أكثر من طريقة. تدور الرواية حول لقاء بريتون بامرأة شابة تدعى ناديا، وهذا الاسم هو بداية كلمة تعني الأمل في الروسية. ناديا امرأة رائعة ومتحررة، ومن الصعب أن يقال إنها تنتمي إلى عالم الواقع، لكنها واقعية مع ذلك. تمثل ناديا بالنسبة إلى بريتون تلك اللحظات النادرة الرائعة التي تجمع بين عالم الأحلام وعالم الواقع، كما أنها شاهد على أن عالم الأحلام ليس عالماً غير واقعي بقدر ما هو سريالي (فوق واقعي)، وهذا يعني أنه عنصر متمم للواقع، لكنه عنصر متملص.

كان بريتون يعتقد أن باستطاعة الحب وحده أن يوحد الواقعين، لهذا أعطى للمرأة دور الوسيط الذي يمتلك الخلاص والتجدد. وبما أن فكر الرجل لم يجلب له سوى المتاعب، فعليه أن يتخذ المرأة هادية له. فهي تبدو، على خلاف الرجل، متحررة من الآثار المكبلة للحضارة، وهي لا تعرف القمع أو "التعتيم" opacity الذي يكابده الرجل، بل تعيش في "شفافية" تامة وتسير وفقاً لقوانين مختلفة تماماً عن قوانين "الاستبداد الذكوري." وكان جاك لاكان يشاطر بريتون تأليهه للمرأة، وكان لاكان أيضاً أحد رواد حلقة كوجيف المواظبين، كما كان له أثر كبير على النسوية الحديثة.

تأثر بريتون بهيغل كما تأثر بفرويد، ورغم أنه رفض مقولة فرويد حول الصراع غير القابل للتسوية بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، إلا أنه لم يعتنق المصالحة التي تتضمنها مقولة كوجيف حول نهاية التاريخ.

أما كونو، وعلى خلاف بريتون، فقد كان أنموذج المفكر الكوجيفي وعلى خلاف بريتون، لم يعرف كونو الصراع المؤلم بين العالمين الداخلي والخارجي. ولم يعش في انتظار حدوث مصالحة ممكنة قد أنجزت سلفاً. كما سخر كونو من الموضوعات السريالية كالانشغال باللاشعور أو الاهتمام بالأحلام. وقد جاءت روايته /أوديل/ لتحكي في جزء منها عن انفصاله عن بريتون والسرياليين عام 1929. تحكي الرواية قصة شاب يجد نفسه بين مجموعة من أشباه المفكرين الذين يتسكعون في المقاهي برفقة العاهرات. وكالسرياليين حول بريتون، يكن أشباه المفكرين في الرواية

للعقل احتقاراً شديداً وبلا حدود، ويعتقدون أنه يقف عائقاً أمام معرفة أي شيء يسمو على الأرضي. ويعتقدون أن علينا إسكات العقل إن كنا نريد معرفة عالم أعمق. وهم يمجدون اللاوعي، بل حتى الجنون. وهم، كالسرياليين، في بحث دائب عن "الإلهام،" يجربون "الكتابة التلقائية" automatic writing، وينهمكون في الاستعارات، ويغازلون الشيوعية، بل ينضمون إلى الحزب الشيوعي. وكالسرياليين أيضاً، لا يعرف هؤلاء كيف يوفقون بين اعتقادهم باللاعقلانية واللاشعورية وبين عقلانية الشيوعيين وإيمانهم بالحتمية والمادية. يريدون إنقاذ الناس، لكنهم يحتقرون هؤلاء الناس لأنهم يؤمنون "بأفكار رجعية" مثل حبهم لوالديهم والوطن! تنقسم المجموعة حول قضية الانضمام إلى الحزب الشيوعي، فبعضهم يعتقد أنه لا يمكن التوفيق بين أفكارهم وأفكار الشيوعيين، بينما يعتقد بعضهم الآخر أن عليهم أن يقوموا بالثورة أولاً وحل الإشكالات النظرية لاحقاً. هذه قصة الصراع بين بريتون والسرياليين من جهة والشيوعيين من جهة أخرى، وهو صراع قاد بريتون في النهاية إلى قطع صلاته بالحزب الشيوعي.

تمتاز رواية كونو الذاتية المبكرة [أوديل] بجدية خاصة تميزها عن غرائب الروايات التي جعلته ذائع الصيت. إذ إن أشهر رواياته موضوعة عمداً في نهاية التاريخ. وتفتقر هذه الروايات إلى الترقب، وهذا أمر مفهوم على ضوء دعوى نهاية التاريخ. وتعيش الشخصيات من يوم لآخر فيما يبدو أنه حاضر أزلي لا يحدث فيه أي شيء جدي أو ذي قيمة. وليس لدى هذه الشخصيات الكثير مما تفعله. وعالمها مليء بالضحك والمرح والمزاح. ورغم أنه لا يزال الناس بحاجة إلى الكد من أجل معيشتهم، إلا أنهم لا يكدون. يعيشون عيشة مرحة متبطلة، رغم همومهم، لكنها هموم تافهة لا تسهم إلا في الإضافة إلى جو المرح العام.

سأدرس فيما يلي ثلاثة موضوعات ما بعد تاريخية تتكرر في روايات كونو، وهذه الموضوعات هي التاريخ، الرجولة، والعواطف النبيلة.

أولاً، غالباً ما تعالج روايات كونو التاريخ بحد ذاته. في روايته الأولى *Le Chiendent* /أنياب الكلب/ يصور كونو حرباً بين الفرنسيين والإتروريين [نسبةً إلى إتروريا وهي بلاد قديمة في غربي إيطاليا] تترك القصة حيث بدأتها تماماً. وهذا ما أعطى النقاد انطباعاً عن رؤية كونو الدائرية للتاريخ. يمكن القول إن الرؤية الكوجيفية للتاريخ هي رؤية دائرية بمعنى من المعاني، لكنها ليست دائرية بذات المعنى عند بوليبوس أو مكيافللي اللذين يقولان إن التاريخ يكرر نفسه دائماً بأقنعة

مختلفة. الرؤية الكوجيفية دائرية بمعنى أن العالم يبدأ بالوجود المعطى أو الطبيعة ثم يعود إليهما بعد اكتمال الرحلة التاريخية. ويلاحظ كونو أن هناك تشابهاً بين التاريخ والفن القصصي، حيث يعتمد كلاهما على تعاسة الإنسان. لذلك ليس للسعادة تاريخ. ومتى بلغ الإنسان السعادة، ينتهي التاريخ ولا تبقى هناك قصة تروى. لذلك إذا كانت كثير من روايات كونو تفتقر إلى الحبكة، فلأنها غالباً ما تكون توصيفاً لسعادة الإنسان في نهاية التاريخ.

والتاريخ موضوع أساسي في رواية *The Blue Flowers* /الأزهار الزرقاء/. هنا يباين كونو بين دوق أوج الغارق في الماضي التاريخي وبين سيدرولان الذي ينتمي إلى الحاضر الأزلي لحقبة ما بعد التاريخ. كل منهما يحلم بأن يكون الآخر. يحلم الدوق بحياة بلا هم أو حملات صليبية أو كفار أو فروسية أو فرسان أو حروب، بينما يحلم سيدرولان بأمجاد التاريخ وقيم الفروسية وعالم الفرسان. يريد كونو أن يشكك في صحة التاريخ وذلك من خلال جعله التاريخ حلم شخصية ما بعد تاريخية. فالتاريخ هو ابتكار من صنع أهل الحداثة الذين يسقطون تخيلاتهم على الماضي. وهكذا يصور كونو بدقة رؤية ما بعد الحداثة للتاريخ التي توازي بينه وبين الخيال. كما أنه يقوض النـزعة الكوجيفية لرمنسة التاريخ، هذه النـزعة التي تجعل نهاية التاريخ لا تطاق. تمثل الأزهار الزرقاء مثلنا الجميلة وعواطفنا النبيلة، ولا سيما تجاه الماضي. لكن هذه الصورة الوردية للماضي ليس لها ما يبررها على الإطلاق، وتكفينا هنا الإشارة إلى شخصية دوق أوج الكاذب المنافق. يوصي كونو من خلال الرواية أن التاريخ قد لا يكون سامياً أو مجيداً بالنسبة إلى أولئك الذين عليهم أن يعيشوه. ويعزز كونو هذا الاعتقاد بتصويره إلى أي مدى يمكن أن تكون نهاية التاريخ عامرة بالمسرات.

تعج روايات كونو بالسياح المتحمسين وينظرون إلى التاريخ بوصفه عملاً فنياً مُنتهياً. وككل شيء في عالم ما بعد الحداثة، فإن التاريخ ترفيه وتجارة رائجة. لهذا نجد أن شخصيات كونو الروائية مولعة بارتياد الأماكن السياحية: نوتردام، سانت شابل، لوهافر وساحة معركة يينا.

السياحة وارتياد الأماكن السياحية هي أهم النشاطات في أشهر رواية لكونو *Zazie dans le metro* /زازي في المترو/. تدور أحداث الرواية حول التدافع والفوضى الباريسية. تشق أفواج السياح (مغفلون أغبياء ثرثارون) طريقها عبر زحام باريس لترى سانت شابل، إحدى روائع الفن الغوطي. وعندما يتبين لهؤلاء السياح

صعوبة الوصول إلى هذا الهدف، يقومون باختطاف غابرييل (عم زازي السمين) ليكون "هاديهم الأكبر" عبر متحف التاريخ. لكن زازي ليست واحدة من هؤلاء السياح الأغبياء الذي تفغر أفواههم وهو يستعرضون ماضياً لا يفهمونه ويستهلكون تاريخاً كاستهلاكهم لفضلات الأكل التي ظنوا خطأ أنها رائعة المطبخ الفرنسي. فهي لا تهيم بسانت شابل، بل تهتم بالمترو، وهي لا تتصور أن الفن الغوطي يرقى إلى مستوى الفن. إنها تنتظر تحفتها الفنية الحقيقية كل مساء: عمها غابرييل، الذي يزيل شعر فخديه عند مختص، ويرتدي تنورة قصيرة، ويضع أحمر الشفاه، ويقلم أظافره بعناية فائقة، ويؤدي رقصة "البجعة المحتضرة" في ملهى للشاذين. فأهلاً بكم إلى عالم ما بعد التاريخ!

تعالج رواية *Le Dimanche de la vie* /أحَدُ الحياة/ موضوع نهاية التاريخ أكثر من أية رواية أخرى. يلعب التاريخ والسياحة دوراً هاماً في هذه الرواية. لا يتمنى فالنتان برو، الشخصية الرئيسية في الرواية، إلا أن يزور المكان الذي حدثت فيه معركة يينا. وينا هي المعركة التي ينتصر فيها نابليون، الذي يسمى نابي في الرواية، انتصاراً حاسماً على القوات البروسية. وهي المعركة التي كان لها بالغ الأثر على هيغل، واعتبرها كوجيف بداية نهاية التاريخ. فالنتان تقوده جولاته السياحية إلى بيت "الفيلسوف الألماني" الذي كان يعتقد أن نابي هو "روح العالم." ثم يزور أيضاً منـزل غوته، أحد محبي فرنسا أيضاً، الذي نصح الألمان بالتعاون مع الفرنسيين لأنهم الأذكى والأقوى، فأعطاه نابي وسام الشرف. يقول الدليل السياحي إن التقارب الفرنسي-الألماني هو أمر واقع. لكن السياح العجزة يسخرون منه ولا يريدون أن يستمعوا إلى المزيد. إنهم يحلمون بالأمجاد الحربية ويتبرؤون من الفلاسفة الألمان لأنهم ليسوا "رجالاً حقيقيين." لكنه يعرف أن هؤلاء العجزة مجرد حمقى يعيشون في الماضي وغير قادرين على رؤية الواقع أو مواجهته. فهزيمة البروسيين هزيمة حاسمة، ومعركة يينا هي معركة تنهي كل المعارك. طبعاً، ستكون هناك معارك أخرى، مثل حرب 1939 [الحرب العالمية الثانية]، لكن معركة يينا حددت سلفاً نتائج هذه الحروب. إن ما يجعل فالنتان "بطلاً" هو أنه لا يعيش في ظل الماضي أو أوهامه، بل قانع تماماً بالحاضر. ولا يمجد الحرب. رغم ذلك، يعتقد أن الحياة تقدم تشكل الحرب معالمه الرئيسية. ورغم أنه غير انفعالي في سلوكه، إلا أن ذكر أعقاب البنادق يجعله مثاراً.

الموضوع الآخر لنهاية التاريخ الذي يعالجه كونو هو الرجولة أو غيابها. لا يحلم فالنتان بالمجد أو الرجولة، على خلاف السياح العجزة. فهذه أشياء من الماضي ولا تفضي إلا إلى الحروب والفتوحات. لقد تجاوز فالنتان الرجولة وشهوة السيادة التي يفترض أن ترافقها. لكن فالنتان لا تعوزه فقط الرجولة بمعناها الكوجيفي المنحرف (أي شهوة التسلط والموت)، بل تعوزه قوة الشخصية والحيوية. يأخذ كونو أحسن ما في العلاقة "التاريخية" بين الجنسين ثم يعكسها. فمن الشائع جداً أن تجد في رواياته نساءً موسرات يتزوجن شباناً بلا عقل أو مستقبل لا لسبب سوى مظهرهم الوسيم. في رواية /أحد الحياة/ تقرر جوليا سيغوفيا، وهي في الأربعين أو الخامسة والأربعين من عمرها وتملك دكان خردوات، أن تتزوج فالنتان برو، وهو شاب وسيم بين العشرين والخامسة والعشرين من عمره، لأنه صادف أن مر بجانب دكانها. لم تكلمه في حياتها قط، ولا تعرف حتى اسمه. تطلب من أختها أن تبحث عنه، وتتعرف على اسمه، ثم تخبره بخطتها. لا يمانع برو إطلاقاً، فهو لا مستقبل لديه ولا خططاً.

يصبح فالنتان مملوكاً لجوليا لحظة زواجهما. فهي لا تحترمه رغم تعلقها به، حيث تحذر كل نساء الحي من مغبة الاقتراب منه وتطرد كل خادمة تجرؤ على سؤال "المسيو" ماذا يود أن يأكل على العشاء. فهي دائماً تشير إليه بعبارات "فالنتاني أنا" أو "محبوبي" أو "كنـزي" أو "سُكَّرتي" أو "زوجي الصغير" أو "صبيٌّ الوسيم". أما هو فلا اعتراض لديه على تعاملها المتعالي عليه. ولا يحتج على أي من هذه الإهانات التي توجهها إليه على الملأ، ولا حتى بينه وبين نفسه. وهو لا يتحمل إهانات جوليا فحسب بل إهانات الآخرين أيضاً. لكن جوليا تميل للدفاع عنه عندما يهينه الآخرون.

عندما يبلغ الملل الذي يقاسيه فالنتان من بيع المفرق حداً لا يطاق، تلمع في رأسه فكرة ذكية: ربما يستحسن به أن يحصل على البكالوريا. وعندما يخبر جوليا بنيته، توبخه بقولها: "ولكن يا عزيزي ينقصك المخ لذلك." ثم لا تخطر على باله هذه الفكرة ثانية. فهو دائماً مساير، لا يشاكس أبداً، وعلى الجملة، زوج طيب وصغير. مرة واحدة يتحدث فيها مع جوليا "بصوت تشوبه رنة غاضبة تسلطية تليق بالأزواج." لكنه، بطبيعة الحال، خجل من نفسه.

الجانب الثالث من "سبات الإنسان" الذي تصوره هذه الروايات هو غياب ذلك النوع من العاطفية والمشاعر المهذبة التي يظن أنها من ابتكار الحضارة. يصور كونو

عالماً خالياً من السحر إطلاقاً، عالماً يعيش فيه الناس بسعادة في نور الحقيقة المجردة. وهذا ما يفسر قول كوجيف (بلا تهكم) إن عالم كونو الجديد الأخير هو عالم رائع. فعلى سبيل المثال، من السهل أن ننظر إلى فجاجة اللغة التي تستخدمها زازي وميلها إلى القسوة غير المبررة بوصفها مؤشراً إلى جيل ضائع ونذيراً بانحطاط الحضارة. لكن زازي بطلة تنتمي بصدق إلى حقبة ما بعد التاريخ. إن سوقيتها جزء من صدقها الذي لا يخجل ولا يرحم. ومن الواضح أن الكبار لا يحتملون كل هذا الصدق. إن سوقية زازي سوقية مدمرة، فهي تنسف تقاليد راسخة يتعُلق بها الكبار تعلقاً عاطفياً أعمى. لكنه حتى الكبار يعجزون عن التمسك بأوهامهم القديمة. عندما تصبح صاحبة الحانوت مادو خطيبة شارل، سائق التكسي، تعلق مادو برومانسية قائلة: "مثله كمثل غيره." أو على الأقل، سيسمح لهما الزواج "بامتطاء بعضهم بعضاً بشكل شرعي." مع ذلك، يحاول الكبار التمسك بأوهامهم القديمة حيث يحاولون إقناع مادو بأن اللون الأبيض مهم كرمز للعفة أثناء الخطبة، ويفكر غابرييل بإلقاء حبات الأرز على المخطوبين. لكن مادو تقرر في النهاية أن تنسى موضوع العفة واللون الأبيض وتختار مجموعة من أضواء النيون المبهرجة. تعلق زازي بثقة قائلة إنه في المستقبل القريب سيمتنع الناس من الزواج؛ وهي لا تفهم لماذا يقحم الكبار أنفسهم في هذه التقاليد الباهتة الخانقة. وهي محقة طبعاً، إذ لا طائل من التمسك بتقاليد فقدت معناها. فالتقاليد لا تعيش إلا في قلوب الناس وعقولهم، وإلا فستموت.

ليس لدى زازي آمال أو أحلام، لكنها ليست ميالة إلى اليأس. ليس لديها القدرة على الحب، لكنها تعجز عن الكراهية أيضاً. وقسوتها لا مبرر لها على الإطلاق. وليست لديها أية أوهام حول اختيارها لمهنتها، فهي ستكون مدرسة، لكن ليس لأنها تحب الأطفال أو لأنها تريد أن تعلمهم. بل لأنها تعتقد أنها ستستمتع "بإفساد الأولاد." وعندما يخبرها عمها غابرييل أن التوجه الحالي في التدريس ينحو باتجاه اللطف والرقة والتفهم، تقرر أن تكون رائدة فضاء بدلاً من التدريس، كي يتسنى لها "إفساد سكان المريخ." هكذا يتجلّى الرفض المجاني الكوجيفي عندها.

وفي رواية *We Always Treat Women Too Well* /نحن دائماً نعامل النساء بإحسان/ يقابل كونو بين الثوار الإيرلنديين بعقليتهم التقليدية العاطفية وبين غيردي غيردل التي لا تعرف الخجل ولا تنتابها الأوهام حول نفسها أو حول آسريها. تتمكن غيردي، هذه الفتاة الشبقة الفاسقة علناً، من إغواء الإيرلنديين واحداً تلو الآخر، بينما تجعلهم يظنون أنهم هم الذين انتهكوا براءتها وطهرها. وهكذا

تستطيع أن تهدم ما بنوه لأنفسهم من تصورات سامية عن استبسالهم البطولي في سبيل إيرلندا الحبيبة. وحتى عندما تسخر منهم علانية، يظلون يتوهمون أنها بريئة طاهرة عانت الأمرين، ويحمّلون أنفسهم مسؤولية فقدانها لبراءتها. إنهم يشغلون أنفسهم بقواعد السلوك "القويم" في تعاملهم معها. فكل واحدٍ منهم يُسِرُّ لها بحبه الطاهر الأبدي الذي لا يموت. إلا أن أوهامهم عن الجنس اللطيف (ربما لكثرة ما يُصلّون لمريم العذراء) تودي بهم إلى التهلكة. ففي النهاية يموتون ميتةً مُعيبة على أيدي فرقة إعدام بريطانية، بينما تمد لهم غيردي لسانها هازئة. يمكن أن تلعب زازي دور غيردي، لو زيدت قليلاً من السنين وقليلاً من اللمسات.

وكذلك يتضح غياب العاطفة في شخصية فالنتان برو. فعلى سبيل المثال يعتبر لقاءه الجنسي مع أخت زوجته واحداً من جملة الإغراءات التي شهدها في يومٍ قضاه في الإكسبو. أي أنه حدثٌ لا يستحق أن يخجل منه أو يندم عليه، فكل ما يخشاه هو أن تكتشف جوليا المهيمنة هذه الفعلة. وعلى المنوال ذاته، يصف فالنتان مشهد جنازة بأنه مجرد "إلقاء جيفة منتنة في التراب." وعندما يرى حبيبته على المائدة تأكل طعامها، فهو لا يرى أمامه إلا كائناً يحشو "أنبوبه الهضمي" بالطعام. لكن أياً من هذه الأمور لا تلقي به إلى مهاوي اليأس، ولا يحدوه أمل بالحب. فهو مستعد لأن يدفن عهد "المشاعر الجميلة" مع حماته. إنه راضٍ تماماً بالحاضر ويستمتع بتقليم أظافر أقدامه.

لقد رأى كوجيف في روايات كونو ليس فقط تصويره هو لنهاية التاريخ، بل أيضاً مسعاه البطولي للإقرار بالنتيجة التي لا محيد عنها للعملية التاريخية. فعلى سبيل المثال، تبين رواية *The Flight of Icarus* /عُروج إيكاروس/ أنه لا مناص للإنسان من قدره. إذ يظن إيكاروس بسذاجته أنه نجا من مصيره كشخصية روائية. لكنه ما إن يضع قدميه في العالم الكبير حتى يستهويه الطيران فيهوي إلى موته كما هو مفترض. أما الشخصيات البطولية، بالمقابل، فهي تلك التي تعتنق مصيرها بحماسة وباعتناقها هذا تبرز الفضيلة النيتشية المسماة حب القدر amor fati. فإذا كانت الحياة في نهاية التاريخ تافهة بلا معنى، فالشيء البطولي الذي يجب على الإنسان فعله هو ألا يندب مصيره بل إن يقره ويجعله مصيره.

لا يوجد شك على الإطلاق أن كونو ينوي تصوير أبطاله وبطلاته ما بعد التاريخية كأبطال. لكنه، هل ينجح؟

رغم كل جهوده، يظل حكماء كونو ما بعد التاريخيين شخصيات باهتة وعديمة اللون، تافهة وعديمة الإحساس إلى درجة أنها لا تثير حتى اهتمام القارىء كي يحتقرها. كما أن القارىء الغر الذي يجهل الشرط الإنساني في سبات الإنسانية غالباً ما يجد هذه الروايات مملة كئيبة لا حياة فيها. ومن النادر أن يخطر ببال مثل هذا القارىء أن فالنتان هو سوبرمان نيتشي يعيش في الهاوية، حتى وإن كان يستمتع بالبحلقة على ساعة الجدار إلى أن يعجز عن التفكير. وليس من المستغرب أن يحار النقاد بإدعاء كوجيف أن فالنتان برو هو حكيم هيغيلي. فهو يبدوُ لهم "جديراً بالسخرية وليس تجسيدا للعقل المطلق." ومهما بلغت معرفتنا بالافتراضات الفلسفية الآسرة الكامنة وراء تصوير كونو لشخصياته، فإنها لا تنجح في إعطاء هذه الشخصيات أي عمق.

إن ما يستهوي القارىء عادة إلى الروايات هو قدرتها على إطلاع القارىء على دخائل الشخصيات وإمكانية أن يعيش حياتهم بالنيابة عنهم. نكتشف أدق ما يجول بخواطرهم وأعمق أسرارهم ومشاعرهم عن أكثر تجاربهم حميمية. وهكذا نكتشف دوافع هذه الشخصيات، فنفهم أسباب سلوكياتهم ونعرف إن كانوا يخجلون أو يفخرون بهذه السلوكيات. لكن روايات كونو تفتقر إلى كل هذا الإغواء الآسر، فهي لا تتيح لنا فرصة رؤية شخصياته من الداخل ولو للحظة. وكل ما نكتشفه عن شخصيات كونو يأتينا من الخارج. كما أن هذه الشخصيات تبدو أحياناً باهتة وسطحية جداً إلى درجة تجعلنا سعداء بألا نعرف المزيد عنها. وغالباً ما يبدو وكأن كونو في ذات الورطة التي يواجهها الكتاب في رواية /عُروج إيكاروس/ الذين ليس لديهم شخصيات تؤهلهم للكتابة. باختصار، تفتقر شخصيات كونو إلى الشخصية إلى درجة يصعب معها أن ننظر إليهم بوصفهم أبطالاً.

على سبيل المثال، قبل أن يلتقي فالنتان بجوليا يحذره بول من مغبة الزواج منها. فهو يحضه ويتوسل إليه ألا يتزوج أخت زوجته، بل إنه يرتمي أمام فالنتان بعينين مدرارتين، لكنه لا يعلل لنا لماذا تسبب له فكرة هذا الزواج كل هذه المعاناة. ويظل فالنتان غير متأثر بما سمع، ويظل القارىء يتساءل إن كانت هناك مصيدة لعينة بانتظار فالنتان المسكين ذي المقاصد الحسنة. ولكن الحبكة، للأسف، لا تتكشف عن شيء آسر للاهتمام على الإطلاق.

في الفصل التالي من الرواية نجد أن جوليا وفالنتان قد تزوجا واستقرا في حياة رتيبة. ونظراً لعجزهما عن الذهاب سوية في شهر العسل، يتفقان على وجوب ذهاب

فالنتان لوحده. السبب الوحيد لهذا الترتيب الغريب هو أن "الإنسان يضجر من كثرة الحميمية." وفعلاً، لا تحوي الرواية أدنى تلميح إلى الحميمية.

لا شك أن الرواية ليس فيها حميمية بين الشخصيات والقارىء. فنحن لا نكتشف أبداً لماذا وافق على الزواج، باستثناء سبب دكان الخردوات. وهو لا يخبرنا كيف تعامله جوليا في السر أو ماذا يشعر تجاهها أو إن كان يشعر بشيء. نظن أن الحب ليس مسألة واردة لأنه لا يذكر إطلاقاً، ويبدو أنه لا أحد يفتقد غيابه. ولا نكتشف لماذا تقرر جوليا سيغوفيا، التي نذرت نفسها لحبيبها الجندي الذي مات في الحرب العالمية الأولى، أن تتزوج بعد كل هذه السنين، أو لماذا تختار فالنتان، باستثناء أنه وسيم وصاحب "شفاه طاهرة." ولا نعرف كيف تنوي أن تحافظ على وفائه، وهذه بالنسبة إليها مسألة نية نظراً لكونها غيورة وتملكية إلى أبعد الحدود. كما أنه من الصعب التوفيق بين هذه النية وبين إرساله إلى شهر العسل لوحده.

سأجازف بما يلي من شرح. في أواخر الزمن لا تظل مسببات أو دوافع للفعل، والحياة ليست سوى تقليد ساخر لكل ما كان جدياً ونبيلاً وسامياً أو "تاريخياً." فعلى سبيل المثال، يجد فالنتان وجاك في رواية *Loin de Rueil* نفسيهما مبهورين بقضية الرهبنة فيقررا أن يجرباها. يكتشف فالنتان أن إخفاء إيثاره هو أصعب شيء في هذا التمرين. أما جاك فيقضي وقته يلحق جنائز غريبة، ويداعب لحية هذا وذاك، يحيك الجوارب الصوفية، ويوزع نقوده على الفقراء أو يهب لمساعدة الحمالين الذين ينوؤون بأحمالهم. لكنه أيضاً يكتشف أن الرهبنة عمل خادع، فهو فخور جداً بها. لكن شخصيات كونو تتجاهل قضية التعفف عن الجنس، وهي تعترف أنها لا تفهم هذه القضية ولا ترغب بها.

تشكل روايات كونو محاولة بطولية لمواجهة نهاية التاريخ ببسالة ودعابة وحتى بمرح. ورغم هذا العالم الذي لم يبق فيه للإنسان ما يفعله أو ما يقاتل ويجاهد من أجله، وليس فيه من يحب، يظل كونو غير قانط. فأبطاله وحكماؤه هم أولئك الذين يعيشون وهم يعون واقعهم ما بعد التاريخي تمام الوعي، بلا حنين إلى الماضي أو قنوط في الحاضر. إنهم يستمتعون بما يتسنى لهم في سبات الحياة من متاع قليل. لهذا تجد حياتهم تضج بالمزاح والتهريج والتسلية والمرح. وتخلو روايات كونو من أي تلميح للتعاسة. إذن، فلماذا يجد بعض النقاد، رغماً عن أنفسهم، أن هذه الروايات تنبض بالحزن؟

يبدو لي أنه توجد نقطة زمنية في تاريخ كل حضارة يصبح فيها عبء الماضي لا يطاق. وفي مثل هذه الأوقات يشعر الناس أن عبء هذه الآثار القديمة تصيبهم بالشلل. يشعرون بأن حياتهم تافهة وكئيبة مقارنة مع حياة أسلافهم المحملة بالمعاني والدلالات. وقياساً على روعة الأبطال في الماضي يجدون أنفسهم بلا قيمة. إن هذا الإحساس بالتفاهة يؤدي إلى إفراغ الحياة من أي معنى قد يكون فيها. وإذا لم تدمر الحضارة أصنامها من حين لآخر، فإنها محتوم عليها أن تختنق بهذه الأصنام. فبينما تتعملق الأساطير عن أبطال الماضي، تصبح الحياة ذاتها مقزمة. حتى نيتشه الذي كان ميالاً لتمجيد الماضي تبين له أن هذه "الرؤية الصنمية للتاريخ" تهدد الحياة ذاتها. لهذا أشار علينا أن نمتع ناظرينا ببلوتارك وأن نجرؤ على الإيمان بأبطاله. ورغم ذلك، كان يدرك أن بإمكان الأساطير أن تتضخم كثيراً حتى تبدأ بتهديد الحياة. طبعاً، كان يحلو لنيتشه دائماً أن يظن أنه يقف في صف الحياة ضد "الحقيقة المميتة." لكن ما العمل عندما تصبح الأوهام ذاتها مميتة؟ وما الذي نجنيه من التأمل في وركي فيثاغورث الذهبيين؟

في أوقات مثل هذا العجز الهائل إزاء الأصنام القديمة يلوح أمام الإنسان طريقان لا ثالث لهما: إما أن يعيش احتضار التاريخ أو ينشق عنه. فمن كان قوياً وذا جرأة يرفض أن يعيش في الظل، بل يعزم على الانطلاق من جديد. فيبدأ بتدمير الأصنام العالقة على عاتقيه كعبء ثقيل. وبهذا فقط يمكنه أن يعطي لحياته معنى وقيمة. وبهذا فقط يمكنه أن يعيش بمرح وهدف وعزيمة. وخير مثال على هذا في زماننا هو الهجوم على ما يسمى بالكتاب "الذكور البيض الموتى" dead white males الذين تشكل أعمالهم أمهات النصوص في الحضارة الغربية.

إنني جداً متعاطفة مع جهود كونو لتجريد الماضي من سحره، فكم من صليبي كان يحدوه الأمل في إفساد الكفار!

كان كونو يتمتع برؤية ثاقبة جعلته يدرك أنه يستحيل أن يعيش الإنسان بمثابة صنم ذي أبعاد هائلة. لا بد أن كونو أدرك أن الميل الكوجيفي للاحتفاء بالماضي يؤدي إلى تحويل الحاضر إلى "حلول الظلام."

يجرد كونو الماضي من السحر ويهدم الأصنام—فربما لم يكن الماضي مجيداً وعريقاً كما يحلو للذين يرثون لحالنا أن يظنوا، وربما نحن الذين أعطينا الماضي كل هذه القيمة الزائدة. لكن كونو لا ينوي أن يعطي للحاضر قيمة أو أهمية، فهو لا يعتبر أن الحاضر أكثر أهمية من الماضي. بل علينا أن نقبل مصيرنا في زمن احتضار

التاريخ ببسالة وابتسامة. وهنا تكمن حداثتنا البطولية. وهذه هي رسالته لاستنهاض الهمم.

لكن رغم جهوده البطولية، يفشل كونو في إشاعة الفرح في نهاية التاريخ. فانعدام الفرح من كل ضحكة واضح لا مراء فيه. والسبب هو أن كونو قبل تماماً برؤية كوجيف للحداثة بوصفها بلا سحر على الإطلاق، حيث لا إيديولوجيات، ولا آلهة، ولا أساطير، ولا أوهام، أو مشاعر مرهفة. يفترض كونو، على شاكلة كوجيف، أن كل شيء سام هو من تلفيق التاريخ ولا بد للرجال الحقيقين أن يتجاوزوه متى استطاعوا مواجهة الموت بلا خوف أو مواربة. فهذا ما تتطلبه الأصالة الهايديغيرية. لكن ما العمل إذا لم تكن كل المفاتن من تلفيق الثقافة أو التاريخ؟ أليست الطبيعة ملأى بالمفاتن؟ إذا افترضنا أن كل الجمال ومكامن الفتنة والمشاعر المرهفة تنتمي إلى التاريخ والإيديولوجيا والوعي الزائف، فإننا بهذا نجرد أنفسنا من كل شيء عظيم ومجيد وتصير حالنا بائسة كحال فالنتان برو الذي لا يستطيع أن يرى حبيبته إلا ككائن يجرف الطعام داخل أنبوبه الهضمي. وإذا افترضنا أن كل شيء رائع وبهي هو من تلفيق الثقافة بقصد حجب أعيننا من رؤية الحقيقة، نصبح عندها عديمي الإحساس إزاء جمال العالم. وعندها يصبح موت الإنسان بلا شك وشيكاً.

الفصل الثامن

ثورة بتاي

كان جورج بتاي (1897–1962) عالم اجتماع وأنثروبولوجيا، كما كان فيلسوفاً وكاتباً إباحياً. كان أحد المداومين على حضور حلقة كوجيف الدراسية عن هيغل، ودامت صداقته مع كوجيف وكونو بعد انتهاء هذه الحلقة بكثير. لقد قبل بتاي تفسير كوجيف لهيغل الذي يرى أن التاريخ مأساة تنتهي بموت الإنسان. لقد رأى بتاي العالم بنظارتي كوجيف، إذ اعتقد أن انتصار العقل قد سلب العالم من الحياة والحيوية، وتركه مجنساً، مُرَوْتَناً، وخالياً من السحر تماماً. لكن بتاي، على خلاف كوجيف، لم تكن لديه نية في الاستسلام لموت الجمال والعاطفة في العالم. ولم يكن مستعداً، على خلاف كونو، أن يأخذ الأمر ببساطة. فقد كان مصمماً على مكافحة انحطاط الإنسان. لقد عزم على تحرير كل شيء هزمه العقل من قبيل الجنون والسعار والألم وتنافر الأجناس والازدواجية والتناقض.

سأبين فيما يلي أن بتاي، بأخذه لافتراضات كوجيف وقيمه إلى نهايتها المنطقية، يصبح والد ما بعد الحداثة. أعتقد أن بتاي هو المفتاح لفهم أكثر جوانب ما بعد الحداثة غموضاً، من قبيل طبيعتها المفندة لذاتها، وجنونها الدايونيسي، وورومانسيتها السوداوية.

لم يكن بتاي يحتل منصباً أكاديمياً، بل كان قيماً على مكتبة. وكان مثل كوجيف كاتباً غزير الإنتاج. فهو الذي أسس المجلة الفرنسية الشهيرة *Critique* وغيرها مثل *Documents* ومجلة *Acéphale*. لقد كان له دور أساسي فيما يسمى بكلية علم الاجتماع مع روجيه كايواه وبيير كلوسوفسكي وميشيل ليريس وغيرهم.

ظهرت أعماله في اثني عشر مجلداً، وترجم عدد منها مؤخراً إلى الإنكليزية. إن الاهتمام الغامر في عمل بتاي مرتبط ارتباطاً كبيراً بالاهتمام بما بعد الحداثة بشكل عام وبالإدراك المتنامي لأثره الهائل على هذه الحركة. لقد اعترف بفضله العميق كبار مفكري ما بعد الحداثة أمثال ميشيل فوكو وجاك دريدا، ووصفه هايدغر بأنه "واحد من أفضل العقول في فرنسا."

• الرجل الأول

ينطلق بتاي كعالم للاجتماع لفهم طبيعة المجتمع البشري وأصوله. وأعتقد أن أبسط طريقة لفهم سوسيولوجيا بتاي هي أن نبدأ بتأملاته في لغز يستعيره من كلود ليفي شتراوس. يحل بتاي اللغز بإضافة عناصر من هيغيلية كوجيف إلى نظريات شتراوس، فتأتي النتائج مذهلة تماماً.

يلاحظ ليفي شتراوس في كتابه /البنى الأساسية للنَّسب/ أن سفاح ذوي القربى محرم على نطاق كوني. ويخمن أن هذا التحريم هو الخطوة الأساسية نحو الانتقال من "الطبيعة إلى الثقافة." يرفض ليفي شتراوس الطرح القائل بأن التحريم يشير إلى نفور فطري، أو غريزي، حيث إن التحليل النفسي بيَّن زيف هذا الطرح، ثم لو أنه كان هناك نفور فطري من سفاح ذوي القربى، فلماذا التحريم إذن؟ وهنا يطرح ليفي شتراوس نظريته المشهورة المعروفة بنظرية "الأُعْطية." يعتقد ليفي شتراوس أن الزواج كان جزءاً من نظام المقايضة الاقتصادي، حيث إن المرأة كانت أهم ما يملك الرجل من ثروة وأغلاها. لذلك اقتضى أن يكون توزيع النساء محكوماً بقوانين تمنع التخزين. وبناءً عليه، تم التعهد بتوزيع النساء حيث أصبحن مظهراً من مظاهر الكرم الاجتماعية. فالرجل الذي يحتفظ بابنته لنفسه كمثل خمّار يشرب ما لديه وحده دون أن يدعو أصدقاءه. لهذا كان الحظر على سفاح ذوي القربى توكيداً على أهمية الكرم في عالم يسهم كل فعل كريم فيه إلى توسيع دائرة الكرم في المجتمع. وما دام الفعل الجنسي شكلاً من التواصل، فقد اقتضى "توجهاً نحو الخارج" بدلاً من "الانكفاء على الذات."

يرى بتاي أن نظرية الأعطية هذه "فرضية لامعة وآسرة." وهو يتفق مع ليفي شتراوس على أنه لا يوجد نفور طبيعي من سفاح ذوي القربى وأن زواج الأباعد يقتضي نبذ هدف مشتهى. كما يتفق مع ليفي شتراوس على أن حظر سفاح ذوي

القربى يلعب دوراً حاسماً في فهم الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة. لكن بتاي يعتقد أنه يستحيل أن يفرض حظرٌ بهذه القوة لو كان الهدف الوحيد منه هو توسيع دائرة التبادل. يخطئ ليفي شتراوس في رأي بتاي عندما يتساءل عن غرض الحظر. إنه يخطئ عندما يحاول معرفة لماذا يحظر التزاوج على أبناء الخالات والأخوال أو العمات والأعمام في بعض القبائل بينما في قبائل أخرى يشجعون عليه. يعتقد بتاي أن نظرية شتراوس تتسم بالكثير من البراغماتية كما أنها مفرغة تماماً من العاطفة الإيروسية.

يعتقد بتاي أنه من العبث أن نحاول، كما حاول ليفي شتراوس، تعليل هذه المحظورات. يفترض البحث أن المحظورات تخدم هدفاً نافعاً. لكن بتاي، بالمقابل، يعتبر هذه المحظورات اعتباطية تماماً. وهو يعتقد أنها لا تملك مسوغاً خارجاً عن ذاتها، بل هي محظورات "سامية" وهذه طريقة بتاي للقول إنها غاية لا وسيلة. والمناشط السامية هي دائماً "مجانية،" لا داعي لها ولا ضرورة. ويرى بتاي أن قدرة الإنسان على القيام بمناشط سامية هي التي تميزه عن الحيوانات.

ينهمك بتاي، مثل كوجيف، في بحث مسألة ما يميز الإنسان عن الحيوان. ما الذي يميزه عن الطبيعة؟ كيف جاءت الثقافة، هذا العالم الذي يميز البشر، إلى الوجود؟ تتم إجابة بتاي على هذه الأسئلة على كوجيفية لا غبار عليها: ما يميز الإنسان هو قدرته على العيش بسمو، أي التصرف بطريقة مفاجئة، مجانية، لا مبرر لها. وأول تجل لسمو الإنسان هو تنكره للطبيعة. وعندما يرفض الإنسان المُسلّمات، التي تشكل الطبيعة أولاها، فهو يسمو على الضرورة ويظهر حريته واستقلاليته أو سموه، وهو يبرهن على أنه ليس شيئاً يُحدَد أو يُقرَر من البداية. إذن، يؤكد السمو التصور الهايديغيري للإنسان بوصفه كائناً غير مُشَيّأ، أو كائناً يحدد ذاته.

يقترح بتاي بطريقة كوجيفية نمطية أن تحريم سفاح ذوي القربى هو أحد مظاهر تنكر الإنسان للطبيعة، بما في ذلك طبيعته الحيوانية. فعندما يرفض الإنسان الأغراض الجنسية التي في متناوله، ويرفض فورية الإشباع الحيواني، ويقيد تلقائياً وطوعاً إشباع رغباته الجنسية، فإنه يرفض أوامر الطبيعة وغرائزها ويميز نفسه. وهكذا يصبح الإنسان "حادثاً" يعكر انتظام الطبيعة الهادئ.

إن التاريخ المتخيل الذي يتصوره بتاي هو تحوير لموضوعات ألفناها عند كوجيف. عاش الإنسان في البداية مثل حيوان غبي في حضن الطبيعة. ثم يقرر فجأة

ودون تعليل أن يفعل شيئاً غير طبيعي إطلاقاً، خارقاً للعادة، وغير مسبوق. يرفض أن يستسلم لمطالب غرائزه الحيوانية، وهذا الرفض يشير إلى انفصاله عن حيوانيته. العمل والحرب والمحرمات الجنسية كلها أمثلة على رفض الإنسان للطبيعة. يختار الإنسان طوعاً وبلا قسر أو إكراه أو حاجة أو مبرر أن يعيش عيشة ضنكة، شاقة، وغير طبيعية. ولا يوجد مبرر عقلاني على الإطلاق لسلوك الإنسان المفاجىء هذا.

إن مقت الإنسان للطبيعة يقوده إلى خلق عالم مصطنع: بيت نظيف، أرضيات مصقولة، أثاث مريح. إذن، تصبح الثقافة الإنسانية ملاذاً له من فوضى الطبيعة وقذارتها وعنفها. تبتكر الثقافة مأوى يصلح لسكن "أشخاص مبجلين،" أشخاص سذج لا تنتهك لهم حرمة، ورقيقين لا تطالهم يد. تخلق الثقافة عالماً صافياً لا تشوبه شائبة من آثار الطبيعة. والثقافة هي طريقة الإنسان لخلق عالم "يسوده الاحترام والعسر والانضباط لا العنف." إذن، الطبيعة هي الطريحة thesis والإنسان هو النقيضة antithesis.

يعتقد بتاي أن نتيجة تنكر الإنسان المبدئي للطبيعة هو تصعيد وتكثيف لتجربة الإنسان الحياتية. فعلى سبيل المثال، يرى أن التخلي الطوعي عن الهدف الجنسي المُشتهى وتقديمَه هديةً يُبرز قيمة هذا الهدف. والمحرمات الجنسية التي يبتكرها المجتمع البشري تحول بالنتيجة الشهوة الجنسية من شهوة حيوانية animal sexuality بحتة إلى إيروسية إنسانية human eroticism. تحول المحرمات "هذا الدافع العابر الخالي من المعنى" إلى شيء لا حدود لمتعته. وتأجيل الإشباع ينتج عنه تكثيف التجربة الجنسية. والتحريم والكبح يلعبان دوراً حيوياً في التفريق بين الإيروسية عند الإنسان والشهوة الجنسية عند الحيوان. فالشهوة الجنسية تنتمي إلى الطبيعة. بينما تنتمي الإيروسية إلى الإنسان. والشهوة الجنسية لها هدف وهو التكاثر، بينما الإيروسية هي نشاطٌ سامٍ كالحرب، أي أنها تجل لكينونة الإنسان وكشف لمقدراته.

يقتفي بتاي أثر كوجيف في تمجيده لفجر التاريخ، عندما يعبر الإنسان الأول العتبة الفاصلة بين الحيوانية والبشرية. يبدأ التاريخ عند الإنسان الأول برفض الواقع المعطى. ويعتقد بتاي أن البشرية لم تعرف لحظة أكثر دهشة ومجداً من تلك اللحظة قط. فالثورة الخلاقة للإنسان الأول دليل على أن الإنسان حدث ورقصة ودراما

وقفزة، على حد تعبير بتاي. وبتاي مبهور بشجاعة الإنسان الأول وجرأته، لأنه وضعنا في رحلة تاريخية تخلب الألباب حسب رأي بتاي وكوجيف.

ورغم أن بتاي يركز كثيراً على مسألة رفض الإنسان للطبيعة، لكنه لا يعتقد أن نفور الإنسان من الطبيعة هي سمته المميزة. فالإنسان لا تحدده قدرته على استبدال عنف الطبيعة بالنظام والانضباط. بل الرفض هو العامل الحاسم، كما سنرى. ما يُرفض هو أمر اعتباطي، لكن هذه الاعتباطية، حسب رأي بتاي، هي أسمى تجل لحرية الإنسان واستقلاله. ومن الجدير ذكره أن نشير هنا إلى أن الحرية بالنسبة إلى بتاي هي "انفلات خطر" لا يعرف القيود، بما في ذلك العدالة.

• المأساة التاريخية

لدى دراسته لتاريخ الحضارات يجد بتاي أن كل حضارة تمتاز عن سواها بإبراز استقلالية الإنسان عن عالم الأشياء. فكل حضارة تضع إنتاجها في خدمة غاية سامية تستحق إما الإنفاق أو الاستهلاك المجاني العابث الذي لا طائل منه. ويدرس بتاي حضارة الآزتك في المكسيك والحضارة الإسلامية في الجزيرة العربية واللامية في التيبت والكاثوليكية الرومانية في العصور الوسطى. وفي كل واحدة من هذه، يجد بتاي شيئاً "سامياً." فالحرب عند الآزتك غاية في ذاتها. والجهاد ضد الكفار في سبيل الفتوحات الإسلامية هو الغاية السامية في الإسلام. وفي الحضارة اللامية في التيبت يجد بتاي أن انتشار الأديرة والرهبان المتبطلين هو الغاية الأسمى. أما في الكاثوليكية الرومانية في العصور الوسطى، فتتجلى الغاية الأسمى في أبراج الكنائس القوطية والكاتدرائيات والأديرة والقساوسة والرهبان المتبطلين. إذن، تكرس كل حضارة نفسها لغاية عديمة الفائدة وتبذيرية تماماً، ولا سيما من الناحية البيولوجية. وبما أن الهدر هو مقياس السمو، فإن بتاي يعجب بالآزتك أكثر من غيرهم لأنهم عدوا الحرب والقتل وما فيهما من تخريب وتدمير غايتين في ذاتهما (وليس مجرد وسائل لتوسيع رقعة إمبراطوريتهم كما هي الحال عادةً). ويرى بتاي أن "العنف الصرف وغير الموجه لغاية" عند الآزتك هو أسمى تجل لسموهم.

وعلى النقيض من بهاء الماضي، يجد بتاي أن الحداثة خالية تماماً من السمو. فكل شيء سام، وعابث، ومجاني ـ بمعنى آخر، كل شيء جدير بهذا الكائن المجيد الذي هو الإنسان ـ حلت محله الحسابات العقلانية الخالية من العاطفة.

فعالم الحداثة هو عالم مكرس، قلباً وقالباً، للعلمية والنفعية والإنتاجية، وهو عالم ينبذ الاستهلاك، والاستعراض، والتزويق، والتباهي، والترف، وكل أشكال التبذير بلا حساب. فهنا عالم مُؤَلّل، مُجَنّس، بل مُسَفْيَت [نسبة إلى الاتحاد السوفييتي السابق]. ولأول مرة يبدو الإنسان وكأنه فقد سر العيش بتسام، وهذا يعني أنه أضاع نفسه. فالحضارة البرجوازية، إن كانت تستحق اسم حضارة، خلقت عالماً لا شيء فيه يسمو. لقد خلقت عالماً من الأشياء والسلع، عالماً أنـزل الإنسان منـزلة الأشياء والسلع، وجعلته نوعاً من "الاحتياطي الدائم" لتستخدمه لهذه الغاية أوْ تلك.

لقد حول العلم حضارتنا إلى "مصحة" تهتم بكل صغيرة وكبيرة إلى درجة جعلت بتاي يعدها "مريضة." لقد قزم المجتمع التقني إنسانيتنا عندما خفض صراعنا مع الطبيعة إلى أدنى حد. ومن المفارقات العجيبة أنه كلما انتصرنا على الطبيعة اقتربنا من الحيوانية خطوة أخرى. ومن مآسينا أن تاريخ كدحنا وصراعنا الطويل مع الطبيعة أعادنا إلى حيث ابتدأنا: إلى الحياة الحيوانية الهانئة التي لا يكدر صفوها شيء. ونحن اليوم بعيدون عن الصراع كما نحن بعيدون عن التسامي، وهما من أبسط مكونات الحضارة.

بتاي يفهم التاريخ، كما يفهمه كوجيف، أنه مأساة. لكنه تحدوه آمال عظام بقيامة الإنسان من بين الرماد. فرغم انحطاط الإنسان، فإنه يقف على ذروة من الوعي، وهذا ما ورثه عن سيرورة التاريخ. وحتى لو "أضاع العالم،" فإن الإنسان أصبح ذلك الوعي بأنه أضاعه. هذه المفارقة التاريخية تجعل بتاي يأمل في بعث قيامي للسمو.

في البداية انجذب بتاي إلى الفاشيين لأنه ظن أنهم التجسيد الجديد للسمو، لكنه نبذهم لاحقاً لأن العنف الذي ارتكبوه لم يكن مدمراً أو عبثياً بما يكفي، بل كان فيما يبدو سبيلهم للوصول إلى السلطة. رغم هذا، لم يفقد بتاي الأمل، وهذا ما يعلل رفضه لمقولة كوجيف الجازمة بنهاية التاريخ وموت الإنسان.

• كوجيف ونهاية التاريخ

يرى بتاي أن الحال المزرية للحضارة الحديثة جعلت حكماء مثل ألكسندر كوجيف، وهذا ليس بأمر مستغرب، أن يعلنوا أن نهاية التاريخ اقتربت وأن نهاية الإنسان باتت وشيكة. يعترف بتاي في رسالة منشورة كان قد بعثها إلى كوجيف بأن

الفكرة القائلة بأن التاريخ انتهى "باستثناء اللمسات الأخيرة" هي "افتراض محتمل." لكن بتاي ينكر أن يرى نهاية التاريخ بمثابة "قمة" لأنه "لا يستطيع أحد أن يميز قمة هي الليل". لقد استخلص بتاي استنتاجه الصحيح من الجدل التاريخي عند كوجيف، وكما رأينا، ليس ممكناً أن نتصور أن الجدل الكوجيفي حركة تقدمية تسير نحو الذروة. أن يبقى الإنسان دون تغيير، وأن يكون قانعاً تماماً، وأن يعيش في غياب أية ثورة خلاقة يعني أن يصير الإنسان حيواناً، حسب رأي بتاي الذي يتبع منطق كوجيف. وإذا حلت نهاية التاريخ هذه، فلن نعرف أنها نهاية التاريخ، لأنها ستكون كالموت. لكن ما دمنا نتحدث عنها، فهذا يعني أنه لا زال عندنا شيء من أمل. ومع أن بتاي يعتقد أن الإنسان قد تم "إخصاؤه" فهو لم يمت بعد. وكل ما يحتاجه الإنسان هو ابتكار وسيلة يستعيد بوساطتها رجولته.

يعتقد بتاي أنه أينما وجد الإنسان، هناك دوماً إمكانية للرفض. يعترض بتاي على المنطق الدائري الذي تتسم به هيغيلية كوجيف. أي أنه يرفض الفكرة القائلة بأن التاريخ لا بد أن يعود إلى الوحدة أو التوحد الأولي الذي انطلق منه. وهو يرفض التصور بأن التاريخ فاصل قصير تسبقه الطبيعة والحيوانية ويتوج بالعودة إلى الطبيعة. وهو لا يقبل أن يعيد التاريخ الإنسان إلى الحيوانية دون أن يكون هناك أمل بالنجاة من هذا المصير. إنه يقول لكوجيف إنه يعتبر حياته هو، أو "الجرح المفتوح" الذي هو حياته، "تفنيداً لفلسفة هيغل المغلقة." وبتاي عازم على المحافظة على الجدلية بوساطة تكبير الثنائية فيها حتى تبدو وكأنها "جرح يفضح وجودنا الممزق." ينتشي بتاي بالتأجج والكفاح والثنائية التي تلخص الجدلية. ليست لديه نية في السعي من أجل وفاق أو ختام أو نهاية. ومع أنه يتفق [مع كوجيف] بأننا عدنا إلى الحيوانية، لكن مجرد إدراكنا لانحطاطنا يكفي للتفاؤل.

تكشف رسالة بتاي إلى كوجيف أن اعتراضاته على هيغيلية كوجيف ناتجة عن تمسكه المتحمس بالفرضيات والمنطلقات التي تشكل لب الفكر الكوجيفي. فإذا كان الرفض هو سر إنسانية الإنسان، كما يقول كوجيف، إذن، فما يهمنا هو ألا ينعدم هذا الرفض. وما لم تنقرض إمكانية الرفض، فإن الإنسان لم يمت، بصرف النظر عن التاريخ. ويزعم بتاي في رسالته إلى كوجيف أنه حتى لو لم يبق للإنسان ما يفعله، فإنه يحتفظ بهذا الرفض الذي هو سمة إنسانيته. وإذا لم ينته التاريخ، فإن الرفض ستكون له تجلياته التاريخية، كقهر الطبيعة. لكنه إن انتهى، فيتوجب على

"الرفض غير الموظف" أن يجد له منافذ أخرى. وكما رأينا من قبل، هذا هو ذات الاستنتاج الذي توصل إليه كوجيف في مفهومه للرفض المجاني. والسؤال هو: مالذي يفعله الإنسان برفضه غير الموظف؟

يجيب بتاي كما يلي: عند نهاية التاريخ أو في أية محطة زمنية يصير فها انتصار الإنسان على الطبيعة حاسماً، يحتاج الرفض إلى بعث جديد. إنه يحتاج إلى منافذ أخرى، إذ لم يعد بالإمكان توجيهه إلى الطبيعة. توجَّب على الطبيعة في فجر الإنسانية أن تُرفَض، لأن الطبيعة كانت هي المعطى. أما اليوم ونحن نعُيش في حصن عقلي مطهر وفي حضارة كادت أن تزيل الطبيعة من الوجود، فلا بد من توجيه الرفض الإنساني نحو المعطى الجديد، أي نحو الحضارة ذاتها.

• التعلم من البدائيين

نفر بتاي من عالم انتصر على الطبيعة انتصاراً كاملاً، عالم انعدمت فيه إثارة الجدلية، عالم لا يقبل الرفض أو التجاوز، عالم انتصر فيه العقل على الحياة، عالم يستبدل النشوة بالحسابات. لكنه عزم على ألا يستسلم للتشكيك والرفض واليأس. فقد اعتقد أنه من الممكن أن ينعش العالم من جديد ويعيده إلى سحره الذي كان. كان بتاي محاطاً بأصدقاء وزملاء من المفكرين في "كلية علم الاجتماع" شاطروه هذه المشاعر، وقد لعب بتاي دوراً حاسماً في الكلية. درس المشاركون في الكلية الشامانية، والغنوصية، والفروسية، والمجتمعات البدائية، والأديان، والطقوس، وجمعيات الرهبنة، والاحتفالات، والأساطير، كل هذا من أجل إعادة العالم إلى سحره القديم.

وكغيره في الكلية، كان بتاي طامعاً في مشاركة كوجيف ومؤازرته، لكن كوجيف امتنع. لم ينكر كوجيف أن انتصار العقل والعلم جرد العالم من سحره، لكنه كان يعتقد أن الكلية باشرت مهمة ميؤوساً منها. وكانت حجة كوجيف هي أن النكوص من العلم إلى السحر مستحيل كاستحالة إيجاد ساحر يقع في شر أعماله. ولن ينجح التنظير حول السحر، بالغاً ما بلغ، في إعادة العالم إلى مرحلته السابقة على العلم. وقد شبه كوجيف بتاي بصبي المشعوذ الذي يتعجب من خفة يده هو.

ورداً على ذلك، ألقى بتاي محاضرة بعنوان "صبي المشعوذ" كان من شأنها تحديد توجهات الكلية. شبَّه بتاي في هذه المحاضرة حال البشرية في عالم الحداثة بحال رجل فقد رجولته. وتابع بتاي قائلاً إن هذا الرجل مبتلى، وإن لم يكن يشعر

بالألم. فانعدام الرجولة يجعله رجلاً ناقصاً، ولا توجد مصيبة، برأي بتاي، أكبر من هذه المصيبة، ولاسيما أنه لا يوجد "إنذار بالألم يرتبط بهذه الحال نصف الميتة." والرجال في العصر الحديث هم رجال مخصيون، والأنكى من ذلك أنهم لا يشعرون بمصيبتهم. وقد أعلن بتاي أنه ليس مستعداً للاستسلام لهذه الحال.

ويرى بتاي أن عالمنا المشروخ يتألف من ثلاثة أجزاء لا اتصال بينها ومن ثلاثة أصناف من الرجال بالمقابل. وهم جميعاً مرفوضون من قبل بتاي. وهو يكيل الشتائم لرجل العلم لأنه يمثل "العبودية للوظيفة" التي تميز عالمنا. والعلم والعقل هما سببا مصائبنا، وهما مسؤولان عن وجودنا الفاقد للحياة والرجولة.

أما حال الفنان فليست سيئة كحال رجل العلم، لكنها ليست أحسن منها بكثير. وإذا كان بتاي لا يظن أن الفنان رجل مخصي، فهو بلا شك لا يعتقد أن فيه رجولة. ويرى بتاي أن الفنان ينكمش داخل عالم من الأشباح والرؤى والخيالات التي يصنعها هو. وما دام يعيش بين هذه الترهات السافرة، فهو يعيش "حياة ضبابية هاربة" ويترك العالم مشروخاً بقسوة كما ألفه من قبل.

ويبدو أن الرجل الفعّال هو الأكثر رجولة، إذ يصفه بتاي بأنه ذاك الذي يلبي "حاجتنا إلى الرجولة." فهو يجمع ما بين الخيال والحقيقة، ويجبر العالم على الامتثال لنـزوة الحلم، ويجعل الواقع طوع إرادته. وهو أكثر رجولة من رجل العلم الذي يدرس العالم بكل سلبية ومن الفنان الذي ينسحب من الواقع إلى عالم الخيال. والمشكلة في الرجال الفعالين هي أنهم غالباً ما تغريهم شهوة النجاح لخيانة أحلامهم، فينتهون إلى خدمة ما هو موجود سلفاً. لا بد أن بتاي كان يستعرض صورة كوجيف هنا، فقد بدأ كوجيف رجلاً فعالاً، رجلاً ذا حلم، ثم انتهى إلى الدفاع عن الوضع الراهن أو نهاية التاريخ. ومثل هؤلاء الرجال يوهمون أنفسهم بأنهم نجحوا، وبأن العالم يتطابق مع تصوراتهم العليا، لكن بتاي يعتقد أنهم خانوا أحلامهم.

ويرى بتاي أنه لا يعرف غنى الحياة وامتلاءها إلا العاشق. لكن العشق يؤدي إلى زيادة "بعد النظر والمعاناة" [عند العاشق] الذي يجد نفسه ضمن "مجتمع مفكك." لذلك يقترح علينا بتاي أن نعيد إلى المجتمع تماسكه مقتدين في ذلك بالمجتمعات البدائية.

يعتقد بتاي أن أساطير المجتمعات البدائية ليست أوهاماً، بل حقيقة حية "تتسلل إلى أجساد الذين تربطهم سوية" وتجعل منهم قوماً واحداً لهم ذات الطموحات، ويطربون لذات النغمات ويرقصون ذات الرقصات. والأسطورة هي "واقع إنساني حيوي" ينم على انسجام حقيقي يستطيع أن يجعل الوجود يغلي باحتفاليته المثيرة.

ويعتقد بتاي أن البشر أدركوا منذ زمن طويل الفشل المحتوم للخطوة الأولى. في فجر التاريخ تنفي الخطوة الأولى الطبيعة وتخلق عالماً مصطنعاً يدعوهُ بتاي "العالم الدنس" لأنه يزعم أن لا دنس في الطبيعة. والعالم الدنس هو رفض للطبيعة من خلال العمل والمحرمات. لقد عرف البدائيون أنه لا يمكننا إنكار الشهوة الجنسية أو القذارة أو الموت لأننا من جسد ومقدر علينا أن نتعفن وأن لا منجاة لنا من "ساعة القدر." وهذه البصيرة الثاقبة جعلت البدائيين يجعلون العودة الطقسية إلى الطبيعة على هيئة احتفال جزءاً من حياتهم. وكان الاحتفال مناسبة للتجاوز والتعدي، ومناسبة كي تنفلت القوى الحيوانية من عقالها كما تقتضي الطقوس. كان البدائيون يتخذون من موت الملك حجة لإقامة مثل هذه الاحتفالات. وخلال هذه الاحتفالات يحلل عادةً كل ما كان محرماً من الانفلات الجنسي إلى القتل والفوضى.

كل هذا يبدو محيراً بالنظر إلى إصرار بتاي على "مقت الإنسان للطبيعة." فإذا كان الإنسان يرتعد من الطبيعة، فلماذا يؤكد حيوانيته الفطرية التي كافح بمشقة للهروب منها؟ وكيف يمكنه أن يوجه سلبيته ضد الحضارة ومحظوراتها؟ هل يقترح بتاي علينا أن نعود إلى الحيوانية؟ هل ينوي إعادتنا إلى القذارة التي عملنا كل جهدنا كي نتخلص منها؟

يحاجج بتاي بأنه لا يقترح أن يعود الإنسان إلى قيئه. يدعي بتاي أن الطبيعة الأصلية التي انبثقنا منها تغير شكلها نهائياً نتيجةً للعنة التحريم الأصلي. وما يريد بتاي قوله هو أن الطبيعة التي تُشتهى بعد تحريمها لا تُشتهى في "خنوع للمعطى،" إذ إن اشتهاءنا لها ليس اشتهاءً حيوانياً بالمعنى الدقيق، بل اشتهاء إنساني بحت. ويؤكد لنا بتاي أن هذه هي "خطوة جديدة من الرفض والتمرد والثورة." وهي تهدف إلى استعادة توقد الخطوة الأولى وهيجانها، أي توقد وهيجان وثبة المجد التي وثبها الإنسان الأول. وإذا أردنا أن نستعيد حيوية الإنسان الأول، فعلينا أن نعود إلى الطبيعة ومقت الطبيعة. وهذا ما يؤديه الاحتفال من خلال تحليله للمحرمات، وهذا

بدوره يؤدي إلى إعادة فرض المحرمات. كان بتاي يعتقد أن المهرجان هو سر حيوية المجتمع البدائي لأنه يؤمن دائرة لا تنتهي من التحريم والإباحة بحيث تبقى دراما الإنسان الأول ماثلة للعيان على الدوام.

ورغم كل توكيده على كرهنا للطبيعة، لا يعتقد بتاي أن هذا الكره هو السمة المميزة للإنسان. بل على العكس، يرى بتاي أن المكروهات لدى الإنسان الأول تتشح بالغموض، ولذلك فهي قابلة "للانقلابات." ويبدو أن القواعد والمحرمات التي يتبناها الإنسان كوسيلة للتنكر لحيوانيته ذات طابع شرطي مؤقت. وهذه هي أهمية إصرار بتاي الذي يخالف ليفي شتراوس بقوله إن تحريم سفاح ذوي القربى هو تحريم اعتباطي لا مبرر له على الإطلاق. ورغم أن مقت الطبيعة يصبح جزءاً من "جوهر" الإنسان، إلا أن بتاي ينكر أن يكون هذا طبيعياً بدعوى أن الأطفال لا يشعرون بهذا المقت. إذن، يقودنا هذا إلى الاستنتاج بأن الإنسان لا يمتاز عن الحيوان بمحرماته وكبحه للشهوات، وأن انتصار الإنسان على الطبيعة والعنف هو جزء واحد فقط من الحكاية. ويبدو أن السمة الإنسانية هي سلبيته أو قدرته على رفض المعطى، أياً كان.

لكن كيف لنا أن نعود إلى طقوس البدائيين الاحتفالية؟ يقترح بتاي إقامة "جمعية سرية" ذات قدرة فنية على "الابتكار الأسطوري." ولكي لا يساء فهمه يسارع إلى القول بأنها ليست "جمعية تآمرية" بالمعنى السوقي. كما يجب ألا تكون نخبة من المتشككين تختلق الأوهام للجماهير. يصر بتاي على قيام جمعية سرية مفتونة بالأساطير التي هي تبتكرها—كصبي المشعوذ تماماً.

لكن الكلية، للأسف، لم تدم طويلاً (1937-1939) واشتملت على أصوات متنافرة كثيرة يستحيل معها تشكيل نخبة تآمرية من أي نوع. مع هذا، لم يتخل بتاي عن مشروع إعادة تنشيط العالم وإنعاشه.

• انتهاك المحرمات

يرى بتاي أن حال الحياة الحديثة الشبيهة بالموت تعود جذورها إلى الانتصار الساحق لله ولمحرماته، للعقل وحساباته، للعلم ونفعيته. وفي محاولة لإنعاش العالم واستعادة بهجة الحياة في فجر التاريخ، يصمم بتاي على إعادة اكتشاف الثنائية الأصلية. وبناءً عليه، ينطلق لإرجاع ما أُقصي، وتحرير ما استُعبد، وكشف ما

خُبِّىء، وإبانة ما كُبِتَ، واستحسان ما هُمِّش، وتوكيد ما نُفي. فالحياة لا تستعيد حيويتها ما لم توقظ الثنائية الأصلية من جديد.

وبما أن الله يمثل محظورات الحضارة فأول مهمة يجب القيام بها هي قتل الله واستبداله بالشيطان المهزوم. ورفض الله يعني رفض التسامي لصالح المحايثة التي تنجز من خلال السكر والإيروسية والقرابين البشرية وما تجود به القريحة الشعرية. إن استبدال الله بالشيطان يعني أيضاً استبدال النظام بالفوضى، والتحريم بالانتهاك، والعقل بالجنون.

أما عن محظورات الحضارة حول المسألة الجنسية، فإن الإيروسية هي الشكل الذي يتخذه الانتهاك. ومشروع بتاي الأدبي هو مَعْلَمٌ هائل على إبداعية الرفض غير الموظف. وخير مثال على مشروعه الانتهاكي هما روايتاه /قصة العين/ والأخرى /أمي/. نشرت رواية /قصة العين/ عام 1928 تحت اسم مستعار، وهي عبارة عن تأريخ لعربدة بطلتها، سيمون، الفاسقة الداعرة. تستطيع سيمون بمساعدة شريكها أن تدفع بصديقة شابة لها إلى مشفى المجانين. وبعد مساعدة هذه الفتاة على الهرب من المصحة، تقوم سيمون وعشيقها باستجرارها إلى مزيد من الطقوس العربيدة التي أدت إلى جنونها أصلاً. وما تلبث الفتاة أن تشنق نفسها، فيصبح هذا المصير مناسبة لمغامرة جنسية بين سيمون وعشيقها والجثة. وبعد الهرب إلى إسبانيا، تتمتع سيمون وعشيقها بمصارعة الثيران، حيث يلتهمان أعضاء الثور التناسلية نيئةً. بعد ذلك، تقوم سيمون بإغواء كاهن واغتصابه وقتله في "المذبح المقدس." وعندما يبلغ إيروسيتها ذروتها، تقوم بقلع عينه كي تستخدمها في مزيد من فصولها الفاحشة.

ورغم أن الرواية تصنف ضمن الأدب الإباحي، إلا أنها لا تناسب التعريف المعهود لأدب الخلاعة. إذ يفترض في هذا الأخير أن يدغدغ الغرائز، في حين أن /قصة العين/ تكاد تخلو مما يثير هذه الغرائز. لا يريد بتاي أن يثير الغرائز فحسب، بل أن يبرز للعيان ما جرى تهديمه أو تحريمه، وهو يرمي إلى تحرير العواطف المخبوءة الظلامية الكامنة الهائجة من الأسر. يريد بتاي أن يقلب نظام الأشياء، فهو يجعل شرور سيمون وآثامها عذبة، طبيعية، نقية. فالراوي، الذي هو عشيق سيمون وشريكها في الآثام، يصفها بالفتاة البريئة وحتى بالبتول. واللباس الأبيض الذي ترتديه في إسبانيا يرمز إلى براءتها، رغم أنه لا بد أن نضيف أنها تعتبر اللباس الداخلي أمراً غريباً بالنسبة إليها، فمثل هذه المعيقات الرهيبة قطعاً لا تناسب وتيرة

مغامراتها. وحتى بعد أن تزني مع الكاهن الذي خنقته ومثلت به، يصفها الراوي بأنها "أكثر ملائكية من ذي قبل." فهي تبدو غير مدركة للمحرمات التي تنتهكها. ولا أحد يدرك أن أفعالها هي انتهاك للمحرمات سوى عشيقها والسير إدموند، الثري البريطاني الذي يمول خلاعتها. ما يرمي إليه بتاي من تصويره لبراءتها هو أن يقول ضمناً إنها ليست إنسانة، بل تجسيد للطبيعة والحياة: محمومة، متوقدة، منتشية، فاسقة، هائجة، طليقة، غير مكبوتة، وسامية. ولا تشوب جرائمها أية شائبة من نفع أو كسب، بل هي مجانية تماماً. وسيمون بنظر عشيقها والسير إدموند جديرة بأن تُعبد. إذن، تم الآن قلب العالم، على الأقل في الخيال، إن لم يكن في الواقع، وحلت سيمون محل الله.

انقلاب العالم هذا يحدث أيضاً في رواية بتاي الأخرى /أمي/. تحكي هذه الرواية قصة فتى على عتبة الرجولة. وهو مولع بأمه ويمقت أباه. فأمه جميلة، نقية، هادئة، وفصيحة. أما أبوه بالمقابل، فهو سكير جلف يعامل زوجته معاملة سيئة. وعندما يموت الأب، يشعر الفتى بالطمأنينة والارتياح، لكن إلى حين. إذ تقرر أمه أن تخبره عن حقيقتها. تخبره كيف حولت حياة والده إلى جحيم مقيم، وهذا ما ساقه إلى المسكرات، ثم تخبره أنها كانت تخرج كل ليلة بحثاً عن الملذات الداعرة مع رجال ونساء لا تعرفهم. هنا يبدو أن موت الأب هو كموت الله—فعلى الفتى أن يعيش الآن في وجه هذه الحقيقة القذرة، بعد أن زالت كل الأوهام التي كانت تمده بأسباب الحياة.

وبعد أن حطمت أوهامه، تطلب الأم من ابنها طلباً غريباً، إذ تريده أن ينظر إليها بذات التبجيل والاحترام الذي كان يكنه لها عندما كان يعبد طهرها. إذن، فالرواية تحكي قصة هبوط بيير إلى عالم الخزي الذي تمثله أمه. تقوم أمه وعشيقتها بإغوائه جنسياً، فيكتشف تحت قناع المحترمية البرجوازية عالماً لا يوصف من الألم والرعب والنشوة. وبمرور الوقت يستبدل بيير تدينه المتُّقد بدين جديد. فعندما يهبط إلى حضيض الملذات، يكتشف بيير الإله المخبوء.

هنا يعكس بتاي الفكرة الغنوصية كي يحرر الظلام من أسره وسط النور. ويكشف الاحترام الزائف للوجود البشري كي يبرز القذارة المخبوءة تحت القناع. فالشر هو الإله المخبوء الذي هزمه انتصار العقل والخير وأبقاه مستوراً. لكن قوى الظلام لم تُقهر تماماً، بل تظل تعتمل في أعماق النفس البشرية. وأولى المهام التي يجب القيام

بها هي تحرير هذه القوى الجوهرية من أسرها. قد تكون عملية كشف القناع مزعجة في البداية، لكنها في النهاية عملية مثيرة تبعث البهجة والانعتاق في النفوس.

كان بتاي معجباً بالغنوصيين لأنهم ركزوا على الثنائية في العالم، وهذه الثنائية يراها بتاي لب الهيغيلية الذي تنكر له الجميع. لكن بتاي يقلب صورة النور الأسير في قلب الظلام، أي الروح الأسيرة في الجسد التي تحن إلى إله النور الذي فصلت عنه. أما بتاي، فيسعى إلى تحرير الظلام من أسره.

• الرفض الدائم

ما الذي يبقى للإنسان عندما يقلب العالم رأساً على عقب، ويستبدل الله بالشيطان، والتسامي بالمحايثة، والمحرمات بانتهاك المحرمات، والنظام بالفوضى، والعقل بالجنون، والخطاب بالمسكوت عنه، والتعقل بالشطط، والرزانة بالثمل، والطهر بالإيروسية، والنفعية بالهدر الدال على السمو؟

يجيب بتاي بأن الفوضى الجديدة ستصبح المعطى الجديد، وسيصبح من الضروري رفض هذا المعطى. عندها يصبح من الضروري أن نؤمن بالله والنظام والعقل والمحرمات والتعقل والطهر وحتى النفعية (رغم أنه من المرجح أن تكون النفعية شوكة في حلق بتاي). لكن هذا الوقت لم يحن بعد، وإلى ذلك الحين يعزم بتاي على الاحتفال بدايونايسس، إله الظلام. لكن بتاي من حيث المبدأ يرى أن أبولو، إله النور، مساو لدايونايسس. ورغم أن بتاي فهم التاريخ حسب التصور النيتشي القائل بأن التاريخ هو انتصار أبولو (وما يرمز إليه من عقل ونظام وانضباط) على دايونايسس (وما يرمز إليه من جنون وتهتك وانحلال)، رغم هذا فإنه ليس صحيحاً تماماً أن نقول إن بتاي كان مناصراً لدايونايسس. فبتاي لا يناصر دايونايسس إلا بقدر ما يراه مغلوباً، لكنه من الناحية النظرية يجزم بأن سر "الدينامية الشعرية" للوجود يكمن في التوتر القائم بين القوى المتنافرة.

لا يهدف هذا إلى إقرار أي شيء سوى الرفض. فليس سوى الرفض يستطيع ضمان استمرار حيوية الجدلية. إن مشروع بتاي هو مشروع رفض دائم. أو مشروع "قلب لا نهاية له." ومثل هذا المشروع يقتضي ثنائية غير قابلة للتوفيق، أي أنه يقتضي طريحةً ونقيضةً يقوم بينهما تنافر دائم يبرز ثنائيتهما.

لا تهدف انتهاكات بتاي للمحرمات إلى قلب النظام المتزمت فحسب، بل إلى إخراج رعب الطبيعة من قمقمه أيضاً. وهذا الأخير سيجعلنا حتماً نَهُبُّ عائدين إلى حضن الحضارة لنعيد الكرة مرة أخرى في تواتر أزلي للشيء ذاته. هذا يعني أن انتهاكات بتاي للمحرمات تهدم نظام الحضارة وتقويه في آن معاً. وهذا ما يعلل سمة تفنيد الذات في فكر ما بعد الحداثة. فالهدف هو المحافظة على الثنائية، أي التناقض والتنافر، التي تعطي الجدلية نكهتها. والهدف هو تجنب الركود الذي يرافق نهاية التاريخ واستعادة البهجة والحيوية التي رافقت فجر الإنسانية. ولكي يحقق بتاي هذه الغاية، يصمم على وضعنا في دوامة من الانقلابات التي لا تنتهي، بينما نرتعد من الرعب والنشوة في آن معاً.

• انتهاكات جل دو راي للمحرمات

خير مثال على تنافر الوجود وثنائيته هو ظاهرة الآثم الورع التي شغف بها بتاي كثيراً. يجسد الآثم الورع منتهى التناقض بين الفجور والتزمت اللذين يستحيل التوفيق بينهما. لم يسر بتاي على خطا نيتشه أو عصر التنوير في معاداتهما للكنيسة. إذ لم يعتقد أن الكبت غير الطبيعي الذي فرضته الكنيسة على الشهوة الجنسية أدى إلى تشويه هذه الغريزة الفطرية الصحية. لا شك أن الفظائع الكثيرة التي تنسب إلى القساوسة في زماننا كانت ستقع في نفسه موقعاً حسناً، فبتاي ينجذب إلى هؤلاء الآثمين الورعين. إنه بحاجة إلى الله والكنيسة وما يحرمان كي يبرز فداحة الانتهاك. ويشكل "المذبح المقدس" الخلفية اللازمة لفظائع الإيروسية والسادية التي يرتكبها أبطاله. لا يشتهي شخوص بتاي الزناة جمهوراً خيراً من كاهن مُتَرَهبن. فهم لا يستمدون ملذاتهم من إيروسية هم بقدر ما يستمدونه من رؤيتهم له وهو يعتصره الألم والنشوة؛ الرعب والبهجة.

يتجلى ولع بتاي بالآثم الورع بشكل خاص في دراسته لشخصية جل دو راي، وهو سفاح معروف من العصور الوسطى. جمع بتاي كل الوثائق التي تتعلق بمحاكمته، ثم رتبها ترتيباً زمنياً، وعلق عليها بشكل مسهب في كتابه /محاكمة جل دو راي/. كان جل دو راي أرستقراطياً سادياً يستجر إلى قلاعه عدداً لا يحصى من الأطفال من كلا الجنسين كي يقدمهم قرابين بشرية لإبليس. وكان يقوم بتعذيبهم،

واغتصابهم، وذبحهم من حناجرهم وهو ينتشي معربداً. ثم ينام غارقاً في دماء ضحاياه بينما يقوم خدمه وشركاؤه في تنظيف القلعة وحرق الجثث.

يعتقد بتاي أن جل دو راي هو السفاح الأسطوري المعروف باسم بلو بيرد [ذو اللحية الزرقاء] الذي لا تزال قلاعه شاهداً على فداحة انتهاكاته. يرى بتاي أن جل دو راي آثم ورع، فهو ينعته "بالوحش المقدس" ويدعي أنه كان مسيحياً صالحاً ورعاً حتى النهاية. حكمت المحاكم العادية على جل دو راي بالتعذيب ثم الشنق ثم الحرق، أما المحاكم الكنسية فقد أدانته أيضاً واعتبرت جرائمه غير قابلة للتكفير عنها، لذلك أمرت بنبذه من المجتمع المسيحي.

كان جل دو راي خلال المحاكمة وقحاً وغير نادم. لكنه قبل تنفيذ حكم التعذيب طلب أن يُمْهَل، متذرعاً بأنه لا يزال بحاجة إلى الوقت من أجل التأمل. ولُبّي طلبه. عندها قرر أن يعترف بجرائمه، وراح يسهب في وصف انحرافاته وشذوذه، فوصف كيف كان شركاؤه يختارون له أجمل الرؤوس المقطوعة ليقبلها، وكيف كان يسخر من الأطفال المشفقين من الموت. عندئذ جثى على ركبتيه وطلب المغفرة من القضاة وتوسل إليهم أن ينقذوه من عذابات اللعنة الأبدية، وذلك بأن يسقطوا عنه حكم النبذ من المجتمع المسيحي، وغفروا له! ولم تكن هذه آخر مطالبه، بل طلب من أسقف نانت Nantes، وهو قاضي التحقيق الشرعي الذي ترأس المحكمة الكنسية، أن يقود كوكبة من الناس إلى المشنقة كي يدعوا الله من أجل خلاص روحه الفانية. ولم يكن هؤلاء الناس سوى أولئك الذين عاملهم باحتقار طيلة حياته، والذين عذب أطفالهم وقتلهم بلا رحمة. وما إن شنق وأسلمت جثته للنار، حتى تقدمت مجموعة من "النساء ذوات الأصل النبيل" ليبعدنه عن ألسنة اللهب، ويضعنه في كفن، ثم يصلين عليه صلاة الميت في الكنيسة!

بتاي، الذي درس الأدلة، لا يفسر القضية ببساطة. فهو لا يرى أنها قضية سَفّاح شنيع، وتدجيل متقن، وقضاة أغبياء، كما أنه لا يعتقد أن اعترافات جل دو راي هي خدعة تهدف إلى تجنب العذاب وتأجيل حكم الإعدام. وبتاي لا يشجب معاملة الكنيسة لجل دو راي، ولا سيما بالمقارنة مع معاملتها لجان دارك قبل عشر سنوات. بل يزعم بتاي أن جل دو راي مكمل للمسيحية بدعوى أنه ما دامت المسيحية قائمة على التسامح، إذن "فالجريمة تصير مطلباً ملحاً." هذا هو بالضبط ما يفهمه بتاي من مقولة "الخطيئة الميمونة" Felix culpa للقديس أوغستين، أي

خطيئة آدم وحواء التي لولاها لما كان الخلاص الجميل الذي بشر به عيسى المسيح ضرورياً. إذن، فالمسيحية بحاجة إلى جل دو راي.

إن اشتغال بتاي بقضية جل دو راي يلقي الضوء على مفهومه هو لانتهاك المحرمات، وعلى مفهومه للتاريخ أيضاً. فهو يعتقد أن جل دو راي يمثل آلام الاحتضار لعهد مجيد. ففي العصور الوسطى كان المحاربون النبلاء يعيشون بتسام، أي فوق القانون، يذبحون، ويحرقون، وينهبون. كانوا "متعطشين للمذابح" والمجازر ولم يكونوا يعرفون شيئاً اسمه العقل أو حساباته، لأن "العقل أو الحسابات ليست نبيلة." ويعتقد بتاي أن جل دو راي كان ضحية لمسيرة العقلانية في التاريخ. فقد ولى زمان كانت الحرب فيه نشاطاً سامياً، ولعبة أسياد نبلاء، لا غاية من ورائها، بل هي فعل مجانيacte gratuit. يتعاطف بتاي مع جل دو راي الذي تكمن "مأساته" في أنه ينتمي إلى "عالم إقطاعي مهترىء" وضعه "على الرف" وجرّد هذا المحارب النبيل من حق التمتع بعربداته السامية.

ويرى بتاي أن عبقرية جل دو راي تكمن في قدرته على تحويل موته إلى مهرجان عظيم. فبما أنه لم يتسنم ذرى المجد في حياته، فقد قرر أن يهيىء لميتته نهاية مثيرة. وكان هذا ممكناً لأن الإعدام أمام الملأ كان لا يزال "مشهداً يهدف إلى إمتاع الجماهير وتعذيبهم." وما يدل على عبقريته الفذة هو أنه انتزع عطف الجماهير بينما فشلت جان دارك في ذلك.

بتاي واثق أن المفارقة في مشهد هذا "السيد العظيم التائب" وهو يعترف بأفعاله الشائنة لا بد أنها بهرت أولئك الذي شهدوا هذا المشهد. وهو مقتنع أن جل دو راي حرك مشاعر الجماهير بفظائعه كما أثارها بنبله وسموه، إذ يعتقد بتاي أن الإثنين مرتبطان ارتباطاً حميماً. يجمع جل دو راي ما بين الرقي والوضاعة، ما بين النبل والخسة، ما بين القداسة والنجاسة، ما بين الطهر والإيروسية، ما بين اللذة والعذاب، ما بين الجنس والموت. وبتحويل قصة جل دو راي إلى أسطورة السفّاح بلو بيرد، يريد بتاي أن يوحي بأننا، نحن أهل الحداثة، ننكر الحقيقة التي اعترف بها الجمهور الذي شهد موته، أي أن السفاح "يشبه كل واحد في الجمهور." كل واحد؟ ما الذي يعنيه؟

يشبه جل دو راي كل واحد في الجمهور بنظر بتاي لأنه يجسد هذه المفارقة وهذه الازدواجية وهذا التنافر - هذا "الجرح المفتوح" الذي اسمه الإنسان. فالإنسان هو

الذات والغير، الاستقلال والتوحد، الاستمرارية والفصم، الخطيئة والتكفير، الجنس والموت. باختصار، الإنسان هو المستحيل [/المستحيل/ هو أيضاً عنوان كتاب لبتاي]. من السهل أن نرى في هذا القصور للإنسان الفكرة الهيغيلية عن الاستلاب والتخبط وعدم الكفاية والقصور، كما يسهل علينا أيضاً أن نتلمس الشوق الهيغيلي إلى التوحد والاكتمال والاكتفاء. لكن بتاي يرى أن توق الإنسان إلى التوحد والاكتمال والاكتفاء غير ممكن إلا من خلال الموت. والتاريخ نفسه شاهد على هذه المفارقة. لقد كاد المشروع التاريخي لإزالة الثنائية وتحقيق التوحد أن يودي بحياة الإنسان.

وما ينطبق على التاريخ ينطبق أيضاً على الفرد الذي هو صورة مصغرة عن التاريخ. ولا يمكننا أن نتحد مع المجموع الكلي للوجود المتصل إلا عندما نضع حداً لوجودنا بصفة كوننا ذوات مستقلة منفصلة. ولهذا السبب، حسب رأي بتاي، يرعبنا الموت ويبهرنا في آن معاً. ولهذا السبب نستمتع في التسبب بالموت وبمشاهدته (كما في الإعدامات العلنية)، حيث يسمح الموت للمرء أن يتماهى مع الضحية وأن يجرب ضياع النفس دون أن يموت فعلاً. يعتقد بتاي أن لهزة الجماع ذات الوقع في النفس، ولهذا تسمى بالموت الأصغر le petit mort. كل هذا يقود بتاي إلى الاستنتاج الخاطىء بأن الشهوة الجنسية تبلغ قمماً لا توصف من النشوة عندما تقترن بالعنف البالغ حد الموت. كما يقوده أيضاً إلى مماهاة الإيروسية الإجرامية بالتصوف الديني. وفي النهاية يعجز بتاي عن التفريق بين جل دو راي والأم تيريزا التي تزين صورتها غلاف كتابه الموسوم باسم /الإيروسية، الموت، والشهوانية/.

وبدلاً من أن يَصِمَ بتاي جل دو راي بالسفاح المتوحش، وبدلاً من الاستهزاء بالكنيسة لظنها أن توبته صادقة، وبدلاً من الرثاء لحال الجماهير الجاهلة الغبية التي راحت تدعو لخلاصه، نجد أنه يقدسه. فهو يعتبره محارباً نبيلاً ينتمي إلى عصر ذهبي كانت الحرب فيه عملاً سامياً وغاية في ذاتها. وهو يجعله ضحية لمسيرة العقلانية القاسية القلب في التاريخ. وهو يحتفل بشهوته للمجازر والوحشية بوصفها أسمى دلالات النبل. لكن بتاي، في الوقت ذاته، يرى أن جل دو راي تجسيد للتناقض في الإنسانية. إنه آثم ورع يجسد هذا التنافر المستحيل الذي يميز الإنسانية والذي يرمي بتاي إلى المحافظة عليه من خلال فكرة الرفض الدائم.

ومع أن بتاي كان يحن إلى العصور الوسطى، لكنه لم يظن أن عودة الإيمان ممكنة. كان يظن أن باستطاعته أن يستعيد التصوف (المتحرر الآن من الله)

والتجديف (المتحرر الآن من الإيمان) والتعمق (المتحرر الآن من المعنى) والنشوة (المتحررة الآن من الفرح)، أي أن يستعيد كل ما كان من شأنه تصعيد الحياة الدينية.

• خاتمة ونقد

إن مأثرة بتاي الفلسفية هي باختصار رد على كوجيف من بدايتها إلى نهايتها. لقد انطلق بتاي من فرضيات كوجيف حول طبيعة الإنسان ومسيرة التاريخ، ثم توصل إلى الاستنتاجات المنطقية. في فجر التاريخ يظهر الإنسان تفوقه على الحيوانات من خلال رفضه المتسامي الذي لا هدف من ورائه. لكن المفارقة المأسوية هي أن انتصار الإنسان على الطبيعة كان هائلاً جداً بحيث لم يعد الصراع الذي مايز الإنسان ضرورياً. لكن بتاي لا يقر أن الإنسان قد مات، بل خُصي. والمسألة الآن هي إيجاد وسيلة تعيد للإنسان رجولته المفقودة. وإذا كانت الرجولة متجذرة في قدرة الإنسان على الرفض، إذن، فما نحتاج إليه هو خطوة جديدة من الرفض والإعراض والثورة لضمان حيوية الإنسان. لكن هذا الرفض الجديد لا يمكن تصويبه نحو الطبيعة، إذ إن هذه قد أخضعت إخضاعاً تاماً. بل يجب تصويب هذا الرفض الجديد نحو الحضارة ذاتها، لذلك يرى بتاي أن كل شيء حرمته الحضارة الحديثة (حتى الغائط) هو زهرة طبيعية جرى سحقها وهزيمتها وإخضاعها وكبحها بلا رحمة. وعليه، ينطلق بتاي كي ينقذ ما حوصر. هناك شيء من الرومانسية في هذه الفكرة. بتاي، كالرومانسيين، يمقت العقل وتجرده من العواطف، وهو يعتقد أن الحضارة الصناعية الحديثة ابتكرت كل شيء كئيب ورتيب ومضجر. إنه يخشى ضياع التوقد والإثارة، ويتوق إلى طبيعة مخبوءة تكون انفعالية وغنية. لكن الطبيعة التي يكشف عنها بتاي مليئة بالفظائع. إن رومانسية بتاي هي رومانسية ظلامية، وغنوصيته غنوصية مقلوبة. إن كشف الحجاب عن الظلام الكامن في قلب النور لا يكفي لإلباس الحياة لبوس العاطفة والمعنى والإثارة. ويعتقد بتاي أنه لا يمكن المحافظة على حيوية الحياة إلا من خلال الرفض الدائم والانقلاب المتواصل. ولا يمكن الحفاظ على نكهة الجدلية إلا من خلال التضارب والتنافر والازدواجية. ولا يمكن التعبير عن المفارقة المستحيلة لحال الإنسانية وإنقاذ العالم من الركود إلا من

خلال التواتر الدائم بين التحريم والإباحة، بين الطهر والإثم، بين المحرمات والانتهاكات، بين الرزانة والثمالة.

ليس من الصعب أن نتعاطف مع تبرم بتاي من مكننة الحياة وروتنتها في المجتمع الحديث، كما أنه ليس من الصعب مشاطرة بتاي في عشقه لدفق الحياة وحيويتها. لكن فكر بتاي رغم كل مفاتنه وطاقاته الإبداعية، يظل فكر خاطئاً إلى حد الخطورة. سأحاجج بأن فلسفة بتاي تؤدي إلى تقويض عين الشيء الذي يدعو إليه ويجله أكبر إجلال. سأقدم أربعة انتقادات فيما يلي.

أولاً، بدلاً من نبذ ذرائعية الحداثة، نجده يستسلم لشكل فج من العقلانية التوسيلية/الغائية. كما أن احتفال بتاي بكل شيء عقيم وتبذيري ومتسام هو بحد ذاته يعتمد على التمييز النفعي بين الوسائل والغايات. وأعتقد أن بتاي محق في اعتقاده أننا لا نستطيع أن نفهم حضارة ما إلا إذا ركزنا على أسمى ما فيها من قيم. لكنه ليس من صالح هذا الفهم أن يعتمد على التمييز النفعي بين الوسائل والغايات أو أن يربط الإنتاج بالوسائل والاستهلاك بالغايات. إن القيمة العليا لدى حضارة ما عادة ما تكون أسلوباً حياتياً لا شيئاً معداً للاستهلاك. أما إذا فهمت الغاية أنها شيء يبذر أو يستهلك، فإنها تخفض إلى مرتبة الشيء الساكن أو المُسلَّم به، وما الحياة والفعل والطاقة بالنسبة إليه في هذه الحال إلا مجرد وسائل. وخلافاً لما يظنه بتاي، فإن غايات الحضارة ليست كاتدرائيات وزخارف ورهبان متبطلين. وإذا كانت الغاية أسلوباً حياتياً، عندئذ لا يمكن بأي حال من الأحوال فصلها عن الوسيلة اللازمة لإنجازها. بمعنى آخر، غالباً ما تكون الوسائل مكونة للغايات التي يفترض أن تكون في خدمتها. إن انشغال بتاي بقضية التمييز بين الوسائل والغايات يظهر مدى خضوعه لأنماط التفكير عينها التي يتمنى أن يهرب منها. أضف إلى ذلك أن تصوره للتسامي هو تصور اعتباطي إلى أبعد الحدود. فهو ينعت أي شيء يشاء بالتسامي، وعندما يفقد هذا الشيء حظوته عند بتاي، يقرر أن لهذا الشيء هدفاً، فيتنكر له. وهكذا نجده يظن أن عنف الفاشيين لم يكن متسامياً بما يكفي، وأن حروب الحضارة البرجوازية لم يكن لها هدف سوى تجنب التخزين الاحتياطي، هذا مع أنه كان قد أعلن أن الحرب هي إحدى أسمى أفعال الإنسان تسامياً.

ثانياً، تحتفل فلسفة بتاي بخضوع الإنسان كلياً لقوى الطبيعة اللاشخصية، بدلاً من تعزيز حرية الإنسان واستقلاله. إن جوهر الفكر عند بتاي يكمن في تصوره للحياة

وحيويتها، فهو على ضوء هذه الأخيرة يحكم بأن الحداثة راكدة، مخصية، وشبيهة بالموت. ورغم كل مقته للطبيعة، نجد بتاي يجعل الطبيعة مثلاً تحتذي به الحياة البشرية وحيويتها. والحياة عند بتاي هي "حركة هائجة تتدفق فتستهلك ذاتها،" وهي أيضاً "اندفاق متناقض تماماً مع التوازن والاستقرار." الحياة مفعمة بالحيوية والمرح، سخية، رائعة "لا يمسسها أبداً دنس الاستحقاق أو المقصد." الحياة "انفجار دائم" يقتضي "أن تفسح الكائنات النافقة المجال لكائنات جديدة تدخل حلبة الرقص بقوى جديدة." الحياة "عملية مكلفة" تتجلى في "الإنفاقات الباهظة في نهاية المطاف." والموت يوضح الإسراف المدمر للحياة. إن الحياة هي تبذير خيالي للطاقة لبلوغ قمة هي العدم. ليس للحياة هدف سوى الموت أو العدم. وفي سياق "الاقتصاد العام،" الذي لا علاقة له على الإطلاق بالإنتاج بأقل تكلفة، يكون الموت منتهى "البذخ." إنه شهادة على تسامي الحياة—إسراف بلا هدف أو منفعة. أضف إلى ذلك أن الموت يفسح المجال أمام حياة جديدة، وهذا ما يعلل "شباب العالم." إنه سر الإسراف والجمال اللذين لا ينتهيان في الطبيعة. وحاشى أن يتألم بتاي لأن عالم الطبيعة هذا هو "قدرنا الملعون،" بل يأمرنا بأن نعتنقه ونحاكيه.

إن رؤية بتاي للحياة هي المقياس الذي يستخدمه لفهم الشهوة الجنسية والحضارة والتاريخ وعذاباته النفسية الداخلية. فكل هذه الظاهرات تخضع لقوانين الطبيعة عينها، أي قوانين "الاقتصاد العام." فالإيروسية هي صورة مصغرة عن فعل الطبيعة - تبذير غريب للطاقة من أجل بلوغ ذروة هي العدم. ولذات السبب، كل حضارة، ما عدا الحضارة الصناعية الحديثة، تتسم بإنفاقات تبذيرية هدامة: قرابين بشرية، فتوحات عسكرية، رهبان، أديرة، كاتدرائيات غوطية. حتى النفس البشرية تعكس الطبيعة المتناقضة للحياة، فالإنسان يحن إلى ضياع دايونيسي للتفرد وتوحد وجودي غير ممكن إلا في الموت. وحتى التاريخ يخضع لقوانين الاقتصاد العام ذاتها، فهو ليس إلا محاولة مكلفة لبلوغ قمة هي موت الإنسان.

ورغم جهوده لإقامة حاجز بين الإنسان والطبيعة بهدف إبراز تحرر الإنسان من القوى الغريزية المجردة للطبيعة، ينتهي بتاي إلى استخدام الطبيعة مقياساً لحياة الإنسان وحريته. إن دراسة بتاي للإيروسية والحضارة والتاريخ لا تنجح إلا في إيضاح أن قوانين "الاقتصاد العام" التي تخضع لها الطبيعة هي ذات القوانين التي تخضع لها حياة الإنسان وتاريخه سواء بسواء. وشتّان أن يفهم بتاي الإنسان

(المستحق لهذا اللقب عن جدارة) أنه يمتاز عن الطبيعة والحيوانية، بل ينـزله إلى مرتبة إحدى تجليات القوانين المضطربة "للاقتصاد العام."

ثالثاً، أراد بتاي أن يحتفل بالحياة فانتهى بتمجيد الموت. إن تفسير بتاي لنفي الذات والموات mortification وتعطشه للموت والعدمية يتناقضان جذرياً مع الاحتفال بالحياة. ويجب أن يعد تصوف بتاي الإلحادي، إذا كان له أي معنى، أسوأ ما في الوجود لأنه يجمع ما بين عدمية الإلحاد وعبثيته وما بين إنكار الذات والموات الذي ينـزع إليه الإيمان التوحيدي.

رابعاً، كان بتاي عازماً على استبدال الحداثة وما فيها من قسوة وعدم اكتراث بتكثيف عميق، بل عنيف، للحياة. كان يشعر بأن عالمنا المعاصر هو موت في الحياة ويريد أن يتخلص منه. لقد ظن أنه لا مخرج له من هذا الخواء الروحي والعاطفي الذي يعاني منه إلا من خلال تواتر المتناقضات. لقد اعتقد أن بإمكانه تجديد حيوية الحياة من خلال برنامج من الرفض الدائم والانقلاب الأبدي. لكن وسائله تحبط غاياته. فبدلاً من زيادة حيوية الحياة وتكثيفها، تثير استراتيجية بتاي في الرفض الدائم عدمية قاسية ولا مبالاة عميقة. وخير مثال على ذلك هو أعماله الأدبية. غالباً ما تبدو رواياته وكأنها سيناريوهات لأفلام رعب من الدرجة الثانية. فبدلاً من إثارة الخوف لدى الجمهور، تثير هذه الأفلام الضحك. وعلى المنوال ذاته، تفشل جهود بتاي في إثارة الرعب المات فينا أو في إثارة الهذيان المحموم أو في محاكاة الإحساس بالتجذيف. وبدلاً من أن يقودنا عمل بتاي الأدبي إلى التسلية واللهو، نجده يميت أحاسيسنا. إذ إنه من الصعب أن نصعق أخلاقياً من أشخاص ذوي سلوك اعتباطي أو متسام كوميض البرق.

وختاماً، أرى أن بتاي هو والد ما بعد الحداثة. أولاً، لقد ورثت عنه الحداثة جنوناً دايونيسياً قائماً على مقت العقل. واحتذى ببتاي كتاب ما بعد الحداثة أمثال فوكو الذي يعتقد أن رتابة الحياة الحديثة وتجانسها عائدان إلى الإفراط في العقلانية والنظام والكبت. وبناءً عليه، يحذو كتاب ما بعد الحداثة حذو بتاي في حض الإنسان على "الهروب من رأسه" كما يهرب المحكوم بالموت من السجن. ثانياً، تدين ما بعد الحداثة بالكثير لبتاي واستخدامه للأفكار الغنوصية والرومانسية. إن قوة ما بعد الحداثة الآسرة تكمن في قدرتها على أن تظهر بمظهر المحرر للمخبوء والمكبوت والمهزوم والمسحوق. ثالثاً، لقد ورثت ما بعد الحداثة من بتاي شهوته

للرفض الأبدي والانقلاب الدائم. لقد انطلق بتاي من فرضية كوجيف أن الرفض هو سمة الإنسان المميزة المجيدة، فتوصل إلى الاستنتاج المنطقي بوجوب الاحتفال بهذا الرفض. إن ما بعد الحداثة ومشروعاتها في التأصيل والتفكيك ليست سوى رفض أبدي وإماطة اللثام عن المُسلَّمات، سواء أكانت هذه المُسلَّمات خطاب هيمنة hegemonic أم خطاباً مركزي اللغة logocentric أو أيا كانت. إن توجهات ما بعد الحداثة، سواء في الفكر أم في السياسة، تقوم على الرفض من أجل الرفض وعلى التمرد من أجل التمرد. وهذا ما يفسر الطبيعة المتناقضة والمفندة لذاتها لمشروع ما بعد الحداثة. تحذو ما بعد الحداثة حذو بتاي في أنها لا تقر إلا بمتعة تحطيم الأقنعة والانقلاب على الأمور، وفي أنها تفترض أن الرفض الأبدي سيعيد لهذا العالم الكئيب المتجانس قوته وحيويته. لكنه في النهاية مكتوب على ما بعد الحداثة أن تستسلم لذات المصير الذي لاقته مساعي بتاي في الأدب: فبدلاً من توليد إحساس مكثف بالحيوية والشدة والبهجة، لا تنجح إلا في توليد اللامبالاة والخدر والعدمية.

الفصل التاسع

جنون فوكو

إن ما بعد الحداثة هي آخر فصل في تاريخ الحضارة الغربية، فقد نشأت نتيجة التبرم العميق إزاء الحداثة: وفوكو هو زعيم هذا العصر الجديد لأنه خير من يعبر عن هذا التبرم ويعطينا بارقة أمل في إمكانية فجر جديد. لكنه رغم الانتشار الواسع الذي تتمتع به كتاباته وضخامة ما كُتِبَ عن أعماله، يظل لب فلسفة فوكو غامضاً، مبهماً، ومناقضاً لذاته. ورأيي أن التعرف على الدَّيْن الذي يدين به فوكو لكل من كوجيف وبَتاي سوف يلقي ضوءاً جديداً على مشروعه الفلسفي وعلى ما بعد الحداثة بشكل عام.

فيما يلي سأبين أن مفهوم فوكو للحداثة بوصفها استبداداً ماكراً مقيتاً يتحلى به العقل هو مفهوم كوجيفي بامتياز. إن وصف فوكو المقلق لنشأة السلطة التأديبية فيه شبه كبير لدولة كوجيف الكونية المتجانسة، وموت الإنسان، وانتصار الحيوانية. كما أن فوكو يشاطر كوجيف الرأي في أن العقل بارد، قاحل، مُجنِّس ومطبِّع. ويشاطره الرأي في أن العقل حليف لكل ما هو حيواني وبيولوجي وضروري، وعلى خلاف مع كل ما هو إنساني ومفاجئ وعفوي وحر. لكن فوكو، مثل بَتاي، لا يقبل أن يرى أن انتصار العقل انتصار نهائي أو غير قابل للرد. فهو مصمم على الكفاح ضد هذا الاستبداد الكوني، على الرغم من أنه متشائم بشأن فرص النجاح. وهو يشن حرباً ليس باسم الحق والعدل بل باسم الحرية. لكن فوكو لا يفهم الحرية بوصفها غيابَ القيود الخارجية أو الكبت الداخلي. ما أريد قوله هو أن فوكو يشاطر كوجيف وبَتاي الرأي في مفهوم الحرية بصفتها رفضاً أو تعدياً. وأعتقد أن مفهوم فوكو هذا

يفتقر إلى الفضائل الإيجابية لأنه راسخ في افتراض بَتاي القائل بأنه لا يمكن إنعاش العالم وإعطاء الحياة الغنى والأهمية التي كانت لها من قبل إلا من خلال برنامج رفض لا ينقطع وانقلاب دائم. وفوكو أبعد ما يكون عن المخلص أو المحرّر الذي يظنه دارسوه، فهو يتوق إلى أشكال السلطة التي تمجد التعدي.

• عالم السلطة التأديبية المتجانس

منذ فجر العصر العقلاني أو العصر الكلاسيكي، كما يحلو لفوكو تسمية عصر التنوير، ظهر نوع من السلطة لم يكن معروفاً من قبل وأخذ عود هذه السلطة يشتد باطراد. ويُسمي فوكو هذه السلطة الجديدة بالسلطة التأديبية disciplinary power ليميزها عن السلطة السيادية soveriegn power وهو النوع السائد عموماً قبل العصر الكلاسيكي. كانت السلطة السيادية علنية، واضحة، متسمة بالأبهة والغرور. علاوة على ذلك لم تكن تجد حرجاً من الظهور بكل عظمتها المسرفة. وفيها كل سمات مفهوم بَتاي عن "السيادة." ويصور فوكو السلطة السيادية بشكل درامي في كتابه /التأديب والعقاب/، حيث يقول إن تنفيذ حكم الإعدام على مرأى من الناس كان إحدى المناسبات لعرض السلطة السيادية. وبرأي فوكو، لم يكن القصد من الإعدامات العلنية خدمة العدالة بالدرجة الأولى، بل هي استعراض لسلطة الملك. ولم يكن القصد من العقاب التكفير عن الجريمة، بل تعزيز السلطة السياسية والتوكيد على حريتها المطلقة وطبيعتها الاعتباطية المجانية. ولما كانت الجريمة إهانة لسيد البلاد، فلسيد البلاد مطلق الحرية في تعليق كل من القانون والانتقام عن طريق عفو يصدره على نحو مفاجئ في آخر لحظة. وغالباً ما يقابل هذا العفو بصيحات "الله يحفظ الملك!" وبهذا تنشد السلطة السيادية التجدد من خلال الإفصاح عن قوتها العظمى.

وتثير السلطة السيادية الرهبة والرعب في النفوس لأنها تدخل في حلف مع الموت. فمشهد المشنقة والرعب الذي يثيره هما علامتاها الفارقتان. كما أن معرفة الرعايا بأن ملكهم لا يتورع عن ارتكاب الفظائع يدخل الرعب في قلوبهم. وما يريده فوكو من وصفه المرعب للإعدام العلني لِدامّين Damien، الذي حاول اغتيال الملك، هو أن السلطة السيادية لا تتورع عن ارتكاب الوحشية المجانية التي لا لزوم لها على الإطلاق.

ورغم فظاعاتها، تظل السلطة السيادية محدودة المجال. أولاً، ليس لها تأثير سوى على جسد المتهم، دون فكره أو عواطفه أو رغباته. ثانياً، تعتمد السلطة السيادية على إجماع رعاياها ودعمهم. فالإعدام العلني يمنح الشعب فرصة إما ليمد دعمه للسلطة السيادية أو ليحجم عن دعمها فيثور. والتعدي ممكن في ظل السلطة السيادية. ثالثاً، يظل الشعب صاحب السلطة التي تقرر مفهوم الحقيقة. فهم قادرون على جعل المجرم بطلاً، والجريمة عملاً عظيماً. وقادرون على مماطلة السيّاف بحجة أن العفو قادم وبالنهاية يجبرون الملك على منح العفو. وبهذا يستطيعون أن يجعلوا المذنب بريئاً، وبهذا يظلون صنّاع الحقيقة وأصحاب السلطة وليس مجرد ضحاياها.

رغم أن السلطة السيادية لم تندثر، إلا أنها فقدت احتكارها للسلطة في المجتمع الحديث. فإلى جانب السلطة السيادية، ظهر شكل جديد من السلطة هو السلطة التأديبية. وخلافاً للسلطة السيادية، لا تتسم السلطة التأديبية بالأبهة أو الغرور أو العلنية أو الرعب. فالسلطة الجديدة صامتة، غير بارزة للعيان، مستترة، وسرية. قد تبدو أقل رهبة، لكن المظاهر خادعة. قد تبدو أقل رعباً، لكنها أكثر ترقباً واحتراساً، إذ إنها "تمتلك أساليب إجرائية في غاية الدقة، وأدوات مبتكرة تماماً، وأجهزة مختلفة تماماً." ويكمن نجاح السلطة الجديدة في كون دائرة عملها لا مركزية ولا مركزة (كما هي حال السلطة السيادية) بل منتشرة. وخلافاً للسلطة السيادية، تنتشر السلطة الجديدة على نطاق واسع وتعمل على عدة جبهات مختلفة. وتتوضع "وسائل إخضاعها المتعددة الأشكال" في تشكيلة كبيرة من "السلطات الميكروية."

وكأية سلطة أخرى، ابتكرت السلطة التأديبية "خطاب الحقيقة" الخاص بها الذي يعطيها الدعم والشرعية. وكما ابتكرت السلطة السيادية لنفسها "خطاب الحق" القائم على القانون، كذلك ابتكرت السلطة التأديبية لنفسها "خطاب التطبيع" القائم على فكرة العرف. وخطاب التطبيع هو خطاب العلم. وهذا هو سر نجاح السلطة الجديدة وسطوتها. فالعلم هو وصيفة السلطة التأديبية ويعلل قدرتها على تجنيس حيواتنا بإرادتنا والتعامل معها سريرياً ورَوْتَنَتِها. والعلم يخبرنا عن العادي والشاذ، عن السليم والسقيم، عن العاقل والمجنون. ولهذا قامت السلطة الجديدة بتحديد "مجالات" جديدة لم تكن في متناول السلطة السيادية، كالجنون والعقاب والجنس. إذ تعاملت السلطة التأديبية سريرياً مع تلك الجوانب الحياتية

وأخضعتها للعلم. والمرعب في السلطة التأديبية أنها شمولية، أي أنها تنظر إلى كل جانب من جوانب الحياة، سواء أكان اجتماعياً، أم ثقافياً، أم اقتصادياً أم بيولوجياً، بوصفه مجالاً مشروعاً لسيطرتها ومراقبتها. وهذه السيطرة الواسعة على الشعب والأرض تتطلب معرفة مفصلة عن المواطنين وعن إنتاجيتهم، ومداخيلهم ووظائفهم، ومهاراتهم، وزيجاتهم، وطلاقاتهم، ونسب ولاداتهم، وأمراضهم، وجُنوحهم، وحوادثهم، وشيخوختهم ووفياتهم. "فالعالِم" الجديد هو أساس الاستبداد الجديد، استبداد العقل والعلم.

وسر نجاح هذه السلطة الجديدة هو "إيجابيتها،" فبينما تعمل السلطة السيادية عن طريق التحريم والعقاب، تستحث السلطة التأديبية الملذات وتثير الرغبات. وبدلاً من قول لا، تقول نعم. وبدلاً من الاعتماد على الرعب ورهبة الموت، تلجأ السلطة التأديبية إلى علم النفس. وبدلاً من التحالف مع الموت والرعب، تتحالف مع الحياة والإنتاجية. هذه السلطة الجديدة ليست "سيادية" حسب مفهوم بَتاي لهذه الكلمة، لأنها تخلت عن "بهائها القاتل" لصالح قيم الحياة والنفعية. إذ إن هدفها هو الحياة، أي حاجات الإنسان البيولوجية الأساسية. وهذه لازمة معهودة تردد صدى تصوير كوجيف وبَتاي للحداثة بوصفها عودةً إلى البيولوجيا والحيوانية.

يصور فوكو السلطة البيولوجية الجديدة بلغة متشائمة جداً. فالسلطة البيولوجية تسعى إلى التحكم بالحياة والسيطرة عليها، والمراد من الحياة هنا هو ما تعنيه من سكان وعلم سكان وأمراض وحِمْيات وشيخوخة. وعلى هذه السلطة أن "توظف" الجنس لغاياتها. ويرى فوكو مسحة عنصرية في هذا الهوس بالبيولوجيا. ويقول إنه من المفارقات العجيبة أن النازيين الذي اهتموا كثيراً بالسلطة البيولوجية لم يكتشفوا أبداً أهمية "استخدام الجنس" كآلية سلطوية. وبدلاً من ذلك، حوّلوا "أسطورة الدم" إلى "حمام دم." بمعنى آخر، تُفلِحُ السلطة التأديبية حيث فشل النازيون.

ونظراً لتفاني السلطة البيولوجية في السيطرة على كل ما هو بيولوجي ضمن دائرتها، عليها أن تجد منفذاً إلى حياة سكانها الجنسية. لكن الجنس لا يمكن استدراجه إلى مجال النفوذ إن بقي مستقراً. لذا تقرر السلطة البيولوجية أن تفتش عنه، وتقتفي أثره، وتسلبه كل أسراره وألغازه ومخابئه. ويضع الطب والتحليل النفسي نفسيهما لإنجاح المهمة. وكلاهما يجعل الجنس قضية صحية وطبية وقضية صحة عقلية. ويبدأ في نسج الخطاب تلو الخطاب حول الجنس، فهما يدرسان كل

تفصيل دون هوادة. بل يجعلانه يتكلم، وكأن كل ما فعلاه من قبل غير كاف. وبعد علمنة الاعتراف الكاثوليكي، يحل المحلل النفسي محل القس ويُكْرِه الجنس على الاعتراف بحجة أن الشفاء يكمن في قول الحقيقية. ولهذا، حسب رأي فوكو، نعيش في مجتمع لا يتوقف عن الحديث حول الجنس ويستغله بوصفه "سراً تلاشى من عالمنا."

• كيف صار الجنس حطاماً

إن قصة الخنثى هيركيولين باربان خير مثال على الأساليب التي تتبعها السلطة البيولوجية للتأثير على الحياة الشهوانية للإنسان. يزعم فوكو أنه اكتشف مذكرات خنثى من "العصر الكلاسيكي" بالإضافة إلى التقارير الطبية المتعلقة بها. وهذه المذكرات مكتوبة بأسلوب آسر، مصقول ورفيع مما أثار بعض الشكوك أن فوكو قد كتب هذه المذكرات بنفسه. لكن لا يهمنا هذا. فالقصة معقولة. إنها قصة فتاة تقضي صباها كله بين الفتيات في مدرسة تابعة لأحد الأديرة، ثم تصبح بعدها وصيفة لإحدى السيدات، وبعدها مديرة مدرسة عاشت بين النساء في عالم لا اختلاط فيه بين الجنسين على الإطلاق. وفي سن البلوغ عندما تبدأ أنوثة رفيقاتها تتفتح، تظل هيركيولين مسطحة الصدر، ولا تحيض، بل تصبح مُشْعِرة إلى درجة تميزها عن رفيقاتها. ولم تجلب العقاقير أية فائدة. وعندما تصبح هيركيولين فيما بعد مديرة مدرسة للبنات تتحول صداقتها ومحبتها لزميلتها سارة إلى هوى عارم. وتنشأ بين هيركيولين وسارة علاقة جنسية سرية تدوم سنتين، تنادي فيها سارة هيركيولين "يا حبيبي." لكن السرية تصبح أمراً لا يطاق، أضف إلى ذلك أن هيركيولين أخذت تنتابها آلام مزعجة في منطقة الأربية. وهكذا يُكتشف سر هيركيولين عندما تضطر لرؤية الطبيب. تحدث الفضيحة وتتحطم سمعة سارة ومعها سمعة المدرسة. وعلى هيركيولين أن تحصل على هوية قانونية جديدة كرجل. كان بودها لو تتزوج سارة وتصبح زوجها، لكن الجميع يرى أنها خانت ثقتهم واستغلت منصبها. وهكذا تجد هيركيولين نفسها ملقاة في حياة جديدة بين الرجال وفي عالم يسوده الرجال. لا تستطيع هيركيولين إيجاد عمل، بل تُعامَل بقسوة وسخرية تجعل حياتها جحيماً لا يطاق مما يدفعها إلى الانتحار. تفوح من المذكرات رائحة الإيروسية. وعندما تقرأها

كأنك تقرأ رواية غوطية مليئة بالجنس المحرم الذي يزيد من حدته جو الدير. لا شك أن النتيجة كانت من النوع الذي يسر بَتاي.

تكتسب القصة أهميتها بالنسبة إلى فوكو لأنها تُبيِّن تأثير العِلمية scientism على العالم. يعتقد فوكو أنه في العصور الوسطى كان الأب أو العراب الذي يسمي الطفل لدى تعميده هو المسؤول عن تحديد جنسه في حال تقارب الجنسين إلى حد ما لدى الطفل. وعندما يحين وقت الزواج، كان للمخنثين حرية الاختيار: إما أن يحتفظوا بالجنس الذي حُدد لهم لدى التعميد أو أن يغيروه. لكن أيهما يختارون، عليهم الالتزام به، وإلا سيتهمون باللواطة. يعتقد فوكو جازماً أن المخنثين لم يتعرضوا للاضطهاد في العصور الوسطى ما لم يتهموا باللواطة. لكن مع نشأة السلطة التأديبية، اندثرت حرية العصور الوسطى، واستولى العلماء والأطباء على زمام الأمور. فقرر هؤلاء أنه لا وجود للخنوثة، طبعاً لأنها تتعارض مع توقهم للتحديد والتصنيف والتأطير. وأعلنوا أنه يوجد دائماً "جنس حقيقي" لا يستطيع أحد غيرهم تحديده، بصفتهم خبراء طبيين، ويشكل هذا بالنسبة إلى فوكو مثالاً تقليدياً على هيمنة الغريزة العلمية، كما أنه يبين إلى أي مدى تصير "إرادة المعرفة" إرادة قوة ما فوقها قوة. فلا شيء يفوت نظرة هذا العالِم الجديد الذي يرفض أن يترك شيئاً غير محدد، غامضاً، وطليقاً.

كان الجنس بالنسبة إلى فوكو مجالاً يلفه الظلام، مما أعطاه قدراً من الحرية التي اندثرت إثر تسليط المجتمع التأديبي مجهره عليه. إذ لم يكن الجنس مجالاً في متناول السلطة السيادية. يهدف كتاب فوكو /تاريخ الجنس/ إلى إعطائنا لمحة عن الكيفية التي جندت فيها السلطة التأديبية كل أساليبها الجديدة للسيطرة على الجنس وبالتالي تحويله إلى حطام.

إن /تاريخ الجنس/ لفوكو يماثل /تاريخ الشهوانية/ لبَتاي في عدة نواح هامة. فمثل بَتاي، يؤمن فوكو أن الجنس مجال المحظورات الأبدي. ومثل بَتاي، يعتقد فوكو أن الجانب الإيروسي والمتكتم والمثير في الجنس هو بدعة اجتماعية. وهذا ما يقصده عندما يزعم أن الجنس ليس قوة طبيعية يسبق وجودُها القانون، بل "تتشكل" بموجب القانون. بكلام آخر، الجنس "بدعة تاريخية" أو من ابتكار المجتمع. لكن بَتاي كان أكثر وضوحاً عندما ميّز بين الجنس sex والإيروسية eroticism، إذ يقول إن الجنس ينتمي إلى الفطرة والحيوانية، في حين أن الإيروسية تنتمي إلى

الإنسان وتتشكل عن طريق المحظورات الاجتماعية والانتهاكات التي تستدعيها هذه المحظورات. إن التعامل مع الجنس بوصفه حالة طبية يخرجه من الظلمات إلى النور ويقلل من صفته السرية والانتهاكية. ويتفق فوكو مع بَتاي تماماً عندما يزعم أن الجنس لم يُعبّر عنه "ألبق تعبير" إلا في عالم الخطيئة المسيحي.

إن شعبية فوكو مرتبطة بكونه يتظاهر بمظهر المحرِّر وبفهم معجبيه بأنه فعلاً كذلك. كما أن عمله فيه روح المبشر الداعية. فهو فيما يبدو لا يراهن على أقل من خلاصنا. ورغم أن فوكو يتمنى أن يكسر نفوذ السلطة التأديبية، فهو لا يقر بإمكانية التحرر من السلطة. وخلافاً لما يعتقده معجبو فوكو، سأبين أنه ليس لديه أي برنامج للخلاص في أي معنى من المعاني العادية لهذه الكلمة. كما أن حياته لم يكن يلهمها سعي نيتشي من أجل كشف الذات، كما ادّعى مؤخراً كاتب سيرته، جيمس ميلر.

وإذا كان فوكو مهتماً بالحرية، فهي الحرية التي يفهمها انتهاكاً وتجاوزاً، أو القدرة على رفض المعطى. والمشكلة في السلطة التأديبية أن هيمنتها ليست علنية بما يكفي لإفساح المجال أمام هذا التجاوز. كما أن اكتشاف فوكو "لإيجابية السلطة" ليست بشارة خير. بل على العكس، فإيجابية السلطة التأديبية هي ما يجعلها تستعصي على الانقلاب عليها. وانتصار العقل والعلم استطاع أن يُسكت المعارضة. لهذا ينطلق فوكو لتحرير "المعارف المضطهَدة" ولإعادة الثنائية اللازمة للتعدي والقدرة على الرفض.

• تمجيد الجنون

يجعل فوكو انتصار السلطة التأديبية نتيجةً حتميةً للانتصار المطلق والعنيد للعقل، فهي عديمة المشاعر، تقنية، كئيبة. والثمن الذي ندفعه لهذا الانتصار هو إنسانيتنا، فنحن مجردون من الروح والجنون، ورغباتنا مسلوبة. لقد تم استبعاد أو إسكات كل ما هو مجيد، ومشرق، وغامض، وبهي، وشيطاني وسام. عندما لا يرى فوكو في الحداثة سوى سلطة تأديبية، فهو يضيف صورة سريالية أخرى إلى مجموعة الصور الشهيرة التي رسمها هيرونيموس بوش. فرجال الحداثة هم "آخر الرجال،" سجناء في "قفص حديدي،" يعانون من "تحجر آلي،" مطبّعون، مُجَنَّسون، مُحَيْوَنون، لا يستجيبون "لنداء الكينونة،" يهيمون في "ليل العالم" البهيم. وكل هذا

نتيجة الإخلاص المميت للعقل والمعرفة والحقيقة. في هذا الترذيل للعقل تمجيد خفي للجنون.

وفوكو خير مثال على هذا الترذيل. فترذيله للعقل يقترب إلى درجة خطيرة من تمجيد الجنون وحتى الجريمة. فالجنون إحدى "المعارف المضطهَدة" التي يسعى إلى تحريرها. في كتابه /الجنون والحضارة/ يندب فوكو انحدار الجنون أمام العقل. يزعم فوكو أن عصر النهضة أسبغ على الجنون صفته الصحيحة باعتباره تجلياً لذلك الجزء من النفس البشرية الذي عُرِفَ، بعد فرويد، باللاوعي، وباعتبار المجانين رسل ذلك الجزء المظلم، الغامض، المستتر، المبهم من النفس البشرية، ورسل عالمٍ ينادينا جميعاً، رسلاً تكتنفهم الرهبة والتبجيل. وكانت لوحات هيرونيموس بوش، ماتياس غرينفالت، شتيفان لوخنر، وألبرخت ديرر، وغيرهم تمجد الجنون وتلبسه رداء الشرعية. وعلى النقيض من هذا، يطارد عصر العقلانية المجانين، ويحبسهم في المشافي، ويوكل أمرهم للأطباء. لا وجود للمجانين بعد اليوم، فقط للمختلين عقلياً. ولا يرى فوكو في العصر الكلاسيكي إلا مونولوج العقل حول الجنون، وهذا المونولوج يُدعى الطب النفسي. وانسجاماً مع طبيعته، ينفي العصر الكلاسيكي كل شيء غامض وسامٍ من العالم، بل يحرم حتى وجود الله والشيطان. يرى المتدينون الذين يفزعهم الفراغ الروحي في المجتمع العلماني أن فوكو حليفهم. لكن الذين يعتنقون أفكاره لا يدركون أن فوكو يناصر جميع المعارف المضطهَدة وأنه لا يفضل الله على الشيطان، بل يحب الإثنين معاً، على غرار بَتاي.

ورغم ادعاءاته خلاف ذلك، فإن فلسفة فوكو ذات جانب تحريضي، وإن تعذر تسمية هذا الجانب خُلُقاً. مع ذلك تدلنا بشكل خفي على ما يجب أن نفعله إذا أردنا أن نكسر نفوذ السلطة التأديبية وعقلانيتها. والمغزى الخفي لهذا هو أنه يجب أن نمجد الجامح، والمجنون، والعنيف، والظلامي، والمخبل، والمعتوه. وحريٌ بنا أن نطلق العنان لأهوائنا الجامحة، لا يحد جموحنا كابح، ولا يعيقنا مانع أو رادع. إن إسراف ما بعد الحداثة وتطرفها الرومانسي هو أحد مصادر سحرها.

• تجاوزات بيير ريفيير

إن افتتان فوكو بالجنون، حتى ذلك الذي يقود إلى الإجرام، يتضح بشكل خاص في دراسته لبيير ريفيير، وهو مجرم من القرن التاسع قام فوكو بنشر مذكراته

بالإضافة إلى تقارير مفصلة عن المحاكمة. تروي هذه المذكرات قصة شاب ذبح أمه وأخته وأخاه بأعصاب باردة بوساطة فأس. أثارت المحاكمة اهتماماً خاصاً لدى فوكو لأنها حدثت في زمن بدأ فيه علماء النفس والأطباء النفسيون يمارسون تأثيراً كبيراً على القانون والمحاكم. تصر جهة الدفاع على أن بيير ريفيير كان مجنوناً، على الأقل لحظة ارتكابه الجريمة، لهذا لا يمكن اعتباره مسؤولاً عن جرائمه. أما هيئة المحلفين فقد حكمت عليه بالموت، لكن هذا الحكم خفف فيما بعد. لكن ريفيير انتحر في السجن. والغريب في قضية ريفيير هو أنه كتب مذكرة طويلة ومفصلة وفصيحة جداً شرح فيها تفاصيل حياته والأسباب التي قادته إلى ارتكاب جريمته. وتبين المذكرة أن جريمة ريفيير لم تكن نتيجة هوى أو جنون، وأنه كان يعلم تماماً ما يُقدم عليه وأنه كان على استعداد لملاقاة الموت جراء جريمته ومن يقرأ المذكرة لا يجد فيها هذيان مجنون، وإن تضمنت منطقاً مرعباً.

يشرح ريفيير أن الهدف من جريمته كان تحرير والده من الإهانات التي لا تُحصى والعذابات التي لا تنقطع التي كان تصيبه لسنين طويلة من زوجته (والدة ريفيير) العنيدة والنـزوية. بل الأكثر إثارة من كل هذا هو أن ريفيير اعتبر والدته ممثلة لنظام عالمي جديد تكون السيادة فيه للمرأة بينما يصير فيه الرجال ضحايا لا حول لهم ولا قوة أمام نـزوات واضطهادات وعذابات لا تنتهي. لهذا تصور ريفيير أنه يحرر العالم من استبداد المرأة من خلال تحريره لوالده من استبداد أمه. وكان مستعداً لأن يموت في سبيل إنقاذ العالم، وهي الرسالة التي نصب نفسه لتحقيقها.

يحتج فوكو على شهادة الأطباء النفسيين الذين صرحوا أمام المحكمة أن ريفيير كان مجنوناً. فهو يحاجج بأسلوب مقنع أن المخطوطة التي تركها ريفيير لا يمكن أن يكون كاتبها مجرد إنسان مخبول. فالمذكرة تبين بوضوح لا لبس فيه أن ريفيير كان على علم بما يفعل ومستعدا لتحمل نتائج أفعاله، أي الموت.

وأنا أتفق مع فوكو بأن ريفيير يستحق أن يعامل معاملة شخص مسؤول عن أفعاله. وأظن أن فوكو محق في اعتقاده أن اللجوء إلى حجة الجنون في المرافعة يقلل من قيمة الإنسان. لكن فوكو يذهب إلى أبعد من هذا بكثير.

يحتج فوكو نيابة عن ريفيير على قرار المحكمة باعتبار ريفيير مجنوناً، لأنها بهذا أسكتت صرخة احتجاج ضد استبداد العقل. فعندما وصمته المحكمة بالجنون، جردت كل أفعاله من مغزاها. أضف إلى ذلك أن نظام حكم العقل يجعل أفعال

ريفيير لاغية وباطلة بإخراجه إياها من دائرة السلامة العقلية. وهكذا يخصي النظام منتقديه ويجردهم من كل سلطاتهم وأسلحتهم. لاشك أن فوكو يعتبر هذه إحدى حِيَل العقل. إن رؤية ريفيير للعالم تشبه إلى حد كبير رؤية فوكو. فبالنسبة إلى ريفيير، كما بالنسبة إلى فوكو، قد يبدو "نظام ما بعد الثورة" [الفرنسية] رقيقاً، وأنثوياً، وحنوناً، لكن طغيان العقل المستبد أكثر مكراً من أي شيء واجهه الإنسان من قبل.

لا يركز فوكو على الحدث بوصفه اغتيالاً بل بوصفه احتجاجاً، لا فُعل قتل، بل فعل موت وتضحية. ويزعم فوكو أن ريفيير حُرِمَ من "المجد" الذي يستحقه وسعى إليه عن طريق "المجازفة بحياته." يحاجج فوكو بقوله إن ريفيير خاطر بحياته، وأن هذه المخاطرة هي طريق المجد الذي تسلبه الحداثة من أمثال ريفيير.

لا شك أن هناك ظروفاً تكون فيها مجازفة المرء بحياته أمراً مجيداً. لكن أن يغامر الإنسان بحياته (أي بقبول العقوبة القانونية المحتومة) ويقتل أمه بأعصاب باردة ليس واحداً من هذه الظروف، حتى وإن جعلت مذكرةُ ما هذه الأم رمزاً لنظام المرأة الاستبدادي الجديد. فمثل هذه الماهاة جنون، حتى وإن لم يكن جنون من لا يستطيع أن يكون مسؤولاً عن أفعاله.

إن دراسة فوكو لبيير ريفيير تماثل دراسة بَتاي لجيل دو راي. لقد أسرت كلا الكاتبين فظاعة الانتهاكات المرتكبة. فكلا الكاتبين يعتبران هذين المجرمين ممثلين لعالم نبيل سحقته قوة العقل الماحقة. ويرى كلا الكاتبين الجريمتين بمثابة احتجاج مشروع ضد عالم يجرد الرجال من استقلالهم ورجولتهم. تشكل هذه الأعمال جزءاً من نمط ينتمي إليه تبجيل جان بول سارتر لجان جينيه. فجميعها موجهة لإعلان احتجاجها على تخنيث العالم وانتصار عنصر الأنوثة في مسرحية كوجيف التاريخية.

• لا وجود للحقيقة

إن اللاأساس الفلسفي المركزي الذي يرتكز عليه صرح نظرية فوكو هو الإصرار على أن لا وجود للحقيقة بل للتخيلات، لا وجود للنص بل للتفسيرات، لا وجود للواقع والخير والشر، بل لما تشيده السلطة من مُنشآت. إن الاعتراضات على هذه الابستمولوجيا النيتشية مألوفة لنا. فإذا كانت الحقيقة غير موجودة، فكيف لفوكو

أن يتظاهر بمعرفته الجمة للعالم؟ وإذا كانت الحقيقة غير موجودة، إذن، فما محل دراسات فوكو التاريخية الشهيرة من الإعراب؟ وإذا كان كل إدعاء بالحقيقة من نتاج السلطة، فلا بد أن فلسفة فوكو نفسها تجل لإرادة السلطة.

أنا أرى أن هذه الاعتراضات تجانب الصواب عندما توجه إلى فوكو، تماماً كما جانبت الصواب عندما وُجِّهت إلى نيتشه. كما أن هذه الانتقادات تجرد المتحدثين من أهليتهم وتسكتهم. إلا أن هذا تكتيك فاشل، كما يتضح من الرواج الهائل الذي تلاقيه أفكار نيتشه وفوكو.

إن الزعم الذي ينكر وجود حقيقة مستقلة عما نكونه من تصورات لا يعني بالضرورة إنكار وجود عالم مستقل. ومهما يكن هذا الواقع، فإنه إما غير ذي أهمية وإما لا يثير اهتمامنا وإما حيواني. وعلى النقيض من هذا، فإن عالمنا البشري الذي نعيش فيه هو دائماً عالم من صنعنا، وابتكار اعتباطي من ابتكارات الخيال، وشاهد على إرادة القوة لدينا. وحقيقة الإنسان أنه مخلوق بلا حقيقة، بلا هوية ثابتة أو مفترضة ـ إنه غير مُشيّأ. فالإنسان مشروع ذاته، إذ يصنع نفسه بوساطة محرماته وتجاوزاته.

لقد افترضت الفلسفة التقليدية الغربية خطأً أنه توجد نقطة أرخميدية تمكّن الفيلسوف من دراسة العالم وإعطائنا تقريراً محايداً. وافترضت خطأً أن الفيلسوف يتمتع برؤية ذات امتياز. لكن الفلسفة ذاتها تجل لإرادة القوة في الإبستمولوجيا النيتشية. وهذا الاكتشاف يعني أن الفلسفة السائدة في الغرب يجب أن تنتهي. فهي لم تعد قادرة على طرح ذلك السؤال البسيط: ما الحقيقة؟ بل عليها أن تسأل: ما العلاقة بين القوة وإنتاج الحقيقية؟ وعلى الفلسفة أن توجه قدراتها التحليلية ضد نفسها وأن تُشرِّح نفسها. وليس في هذه النظرة ما هو متناقض. فهي لا تعفي نفسها من المصير الذي تُنزله بجميع الفلسفات الأخرى. وهي مستعدة تماماً لأن تعد أية صورة تقدمها للعالم إما تخيلاً أو تلفيقاً أو إنشاءً وليس حقيقة موضوعية أو مفترضة. وهي مستعدة تماماً لأن تعد أية نصائح تسديها بخصوص الحياة التي يجب أن نحياها والأفعال التي علينا فعلها بمثابة تفضيلات جمالية وليس حقائق أخلاقية لا يجوز انتهاكها. كما أنها مستعدة لتشريح نفسها وتشريح علاقتها بالقوة المسيطرة. لا شك أن فوكو قدم إسهاماً كبيراً لهذا النمط النيتشي من الفلسفة.

• القوة والحقيقة

غالباً ما يُظن خطأً أن فوكو أشبه ما يكون بثراسيماخوس عصري جاء ليدعي أن الذين بيدهم السلطة هم الذين يقررون مفهومي الحقيقة والعدل. لكن موقفه ليس بهذه البساطة، وسأصفه كما يلي. القوة تولِّد الحقيقة أو "خطاب الحقيقة،" وهذا بدوره يُدِّعم القوة التي ولَّدته، أي يمنحها مشروعيتها. لكن هذه الحقيقة المولَّدة ليست مجرد بضاعة تنتجها القوة أو عبداً تستعبده. فما إن يأتي خطاب الحقيقة إلى الوجود حتى يتمتع بحيوية خاصة به تسمح له بالابتعاد عن القوة التي ولَّدته. وعندما يتخلص الخطاب الجديد من ذل مولده، يتمكن من شن هجوم على النظام القائم. وعندما تتحدى "قوة الحق" الساطع السلطة، تتقهقر هذه فتبتكر "استراتيجيات" جديدة توائم خطاب الحقيقة الجديد. وأخيراً، تنبثق قوة جديدة أو شكل جديد من القوة، شكل من القوة الذي يجيز مشروعيتها الخطاب الجديد. وبهذا تخلق القوة الحقيقة، والحقيقة بدورها تخلق القوة. فالعلاقة بين القوة والحقيقة ليست طريقاً باتجاه واحد، لكنها علاقة جدلية يولِّد فيها الواحد الآخر، وهذا الآخر بدوره يغير شكل الذي ولَّده. أعتقد أن هذا هو ما يعنيه فوكو بقوله إن العلاقة بين القوة والحقيقة هي علاقة "لولبية."

وإليكم مثالاً. في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولَّدت السلطة السيادية "خطاب حق" لتدعيم هذه السلطة وإضفاء المشروعية عليها. وكان خطاب الحق هذا مهووساً بقضايا الشرعية والسلطة القضائية والواجب والصلاحيات والحقوق والقوانين. وكان فحوى هذا الخطاب هو إضفاء الشرعية على السلطة السيادية عن طريق توفير الأسباب الموجبة للطاعة أو ابتكار نظريات للإلزام. هنا يشير فوكو إلى كتابات جيمس الأول، وجان بودان، وروبرت فيلمر، وتوماس هوبز، وجون لوك. وعلى الرغم من أن خطاب الحق كان نتاج السلطة السيادية، لكنه لم يظل عبداً لها. بل استطاع أن يكتسب قوة خاصة به ساعدته على شن هجوم ضد السلطة المطلقة. لكن السلطة السيادية لم تنهار بكل بساطة عندما واجهها خطاب الحق خاصتها. بل انسحبت، لتعيد تجميع قواها ولتنبثق من جديد في هيئةٍ تُوائِم خطاب الحق الجديد. وقد نجح خطاب الحق في إخضاع السلطة السيادية للقوانين التي فرضتها على رعاياها. وهكذا تَنَحَّتْ الملكية المطلقة لصالح الملكية الدستورية. إذن،

كان خطاب الحق مسؤولاً عن خلق شكل جديد من السلطة السيادية ذات الصلاحيات المحدودة. إن العلاقة بين القوة والحقيقة (أو بين الواقع والفلسفة) علاقة "لولبية،" شبيهة بالعلاقة بين الشهوة والتحريم، بين المحرمات والانتهاكات.

• التأصيلية

التأصيلية genealogy خطاب جديد يلائم النفي الدائم عن طريق كشف النقاب عن منشآت القوة. تتخاصم التأصيلية مع أساليب التأريخية التقليدية وافتراضاتها على نحو تتطلبه الإبستمولوجيا النيتشية. ويشكل كتاب /أصل الأخلاق/ لنيتشه أنموذجاً لهذا النوع الجديد من التاريخ بينما يشكل كتابه /فائدة التاريخ ومساوئه/ قاعدته النظرية. من الأسهل أن توصَف التأصيلية سلباً، أي بما تتجنبه أو ترفضه بدلاً مما تطمح إليه. فالتأصيلية ليست مجرد بحث عن الأصول، وهي لا تبحث عن أصل الظاهرات والممارسات السائدة في ماض صاف ونقي، بل تنبذ "مثالية الأصل البعيدة." لا تسعى التأصيلية إلى تفسير الظاهرات بوصفها بداية غائية تنمو ثم تتحقق إبّان نموها. كما أن التأصيلية لا تسعى إلى إيجاد خيط يجمع مختلف العصور والأحداث التاريخية لتشكل منها قصة واحدة. إذن، فما هي التأصيلية وإلام تطمح؟ وهي يمكن وصفها إيجابياً؟

أعتقد أنه لا جَرَمَ إن قلنا إن التأصيلية، كالتاريخ التقليدي، تبحث أيضاً عن الأصول. لكنها تطمح إلى كشف المسكوت عنه في الكتابات التاريخية القديمة. إنها تطمح إلى إظهار أن الأصول ليست بدايات جنينية طبيعية تترعرع وتتقولب إبّان نموها. بل تطمح إلى تبيان أن هذه الأصول ليست طبيعية، بل مُخْتَلَقَة؛ وشتّان أن يكون لها بدايات جنينية، بل تظهر على الساحة مكتملة النمو؛ وشتّان أن تكون تطورات طبيعية، بل ثورانات مفاجئة وغير متوقعة على الإطلاق.

إن فحوى التأصيلية هو أن تختصم مع كل من التناول الغائي أو العضوي للتاريخ بالإضافة إلى التناول التاريخاني أو الهيغيلي. فعلى خلاف التناول الغائي، تنبذ التأصيلية الفكرة القائلة بأن التاريخ تطور عضوي من بداية طبيعية، صرفة، نقية إلى الاكتمال الذي ينتهي إلى النقصان والموت. كما أنها ترفض التناول الهيغيلي التاريخاني أو العقلاني الذي يرى أن التاريخ انتصار تدريجي للعقل في العالم. إن

فحوى التأصيلية هو التوكيد على السمة المفاجئة، الاعتباطية، الطليقة، المجانية للتاريخ البشري.

في مقالته "نيتشه، التأصيلية، والتاريخ" يبين فوكو كيف تتحول أنواع التاريخ الثلاثة عند نيتشه (التذكاري، الأثري، والنقدي) إلى ثلاثة مظاهر من مظاهر التأصيلية. فالتاريخ التذكاري يقيم النُصُب التذكارية تخليداً لعظماء الماضي، إنه التاريخ على طراز بوليبيوس ومكيافيللي. يستحسن نيتشه هذا النوع من التاريخ لأنه يمجد العظمة، ولأنه، بتمجيده للعظمة، يلهم الحياة في الحاضر. ويشير نيتشه على السائرين في درب العظمة، "ليكن بلوتارك قرةً لأعينكم، ولتكن لديكم الجرأة للإيمان بأنفسكم عندما تؤمنون بأبطاله." بالإضافة إلى ذلك، يخشى نيتشه أن يتحول التاريخ التذكاري إلى عامِل وَهْنٍ يشل العمل في الحاضر حين يرسم صورة مشرقة للماضي بحيث لا يمكن أن يضاهيها شيء من هذا الحاضر، على غرار وَركَيْ فيثاغورث الذهبيين. لقد رأينا من قبل أن هذه هي تماماً مشكلة الإرث الذي خلفه كوجيف الذي حول التاريخ إلى نصب تذكاري يجعل الحياة في الحاضر، قياساً إليه، بلا معنى. وعندما يحدث هذا، لا يمكن كسر نفوذ الماضي إلا بتحويل التاريخ التذكاري إلى محاكاة ساخرة. وهذا بالضبط ما يحققه فوكو، فدراساته التأصيلية تحاكي الماضي، وتكشف النقاب عنه، وتسخر من عظمته المُدَّعاة ومن نُصُبه. لكن التأصيلية لا تهدف إلى كشف الحقيقة وراء القناع، لأنها تنكر وجود الحقيقة، أو على الأقل الحقيقة الجديرة بالمعرفة. فالتاريخ ليس إلا عالماً من الأقنعة. وهدف المشروع التأصيلي هو دراسة الأقنعة، وجمالها، وبشاعتها، ومؤثراتها وأغراضها.

يميز نيتشه نوعاً ثانياً من التاريخ هو التاريخ الأثري. يسعى التاريخ الأثري إلى الحفاظ على الماضي عن طريق إضفائه طابعاً من القيمة الخاصة والقداسة على كل ما هو قديم. فالأثري يُجلُّ الماضي ويرنو إليه بمحبة وثقة. وفائدة هذا النوع من التاريخ هي أنه يقدم العزاء في "جولة الكدْح اليومية" ويخفف عبء الحياة الكئيبة المؤلمة لأن الأجداد الأجلاء عاشوا أيضاً على "سفح الجبل العاري" ذاته. والتاريخ الأثري محافظ لأنه يصلح ترياقاً ضد "العالمية القلقة" و"الاشتهاء الذي لا ينقطع لكل ما هو جديد." وخطورة هذا التناول للتاريخ تكمن في احتمال اعتباره كل شيء قديم أو عَفِن "أهلاً لذات التبجيل،" ومعاداته كل "روح جديدة." وبهذا "يثبط الحافز الجبار إلى عمل جديد ويشل الفاعل." إن الانتصار الساحق الذي حققته السلطة التأديبية يفضي

إلى عالم راكدٍ متحجر أبداً معادٍ لكل روح جديدة. ونظراً لهذه الحال، على التأصيلية إبطال الضرر عن طريق تحويل التاريخ الأثري إلى ما يسميه فوكو بالفصم. معنى هذا أنه بدلاً من البحث عن الاستمرارية، والماثلة، أو الصلة بين الحاضر والماضي، على التأصيلية أن تكشف النقاب عن الانقطاعات، والخلافات، والثورانات الجديدة، والبدايات المفاجئة. وعندما تميط التأصيلية اللثام عن النظام السائد، فهي تدعو أيضاً إلى بدايات جديدة.

أما النوع الثالث من التاريخ الذي يميزه نيتشه فهو التاريخ النقدي. والتاريخ النقدي يصدر حكمه على الماضي ويدينه. يعتقد نيتشه أن كل ماض يستحق الإدانة لأن "الحياة والظلم شيء واحد." لكنه يؤمن أيضاً أن قدراً من "النسيان" ضروري للحياة. فهو يلمح إلى أنه إذا سمحنا لمظالم الماضي أن تسكننا، لابد أننا سنشعر بالمرارة ونخسر كل الفرص وطيبة العيش في الحاضر. يرفض فوكو التاريخ النقدي لأنه يفترض إمكان الوصول إلى الحقيقة بمعزل عن التاريخ. لذا يحول التاريخ النقدي إلى استجواب لا هوادة فيه للذات العارفة. هنا ينقلب النقد على نفسه. تفضي إرادة المعرفة إلى دمار الذات العارفة. وخلاصة القول إن مصير الإنسان في تاريخ الغرب يماثل مصير أوديب. فبعد أن حل لغز أبي الهول، جلب أوديب الخراب على نفسه وعلى مدينته.

يعتبر فوكو دراساته التاريخية عن الطب والعقاب والجنون والجنس دراسات "تأصيلية" لأنها تفتش عن الانقطاعات وتكشف النقاب عن بدايات غريبة، مستجدة، ومفاجئة. كما أنها تبين أن عصر التنوير كان حداً فاصلاً، حداً يشكل انقطاعاً مع كل ما جاء قبله. وتكشف النقاب عن انتصار العقل لتظهره على أنه مُنشأ اعتباطي وتجلٍ لإرادة القوة. لكن خلافاً لكل "ثوران" آخر في التاريخ، فهذا الثوران بالذات ستصعب، بل ستستحيل، تعريته أو زحزحته لإفساح المجال لبداية جديدة. وسبب هذه الصعوبة لا يكمن فقط في الطبيعة الماكرة للسلطة الجديدة، بل في حالة الشلل التي تعاني منها الذات العارفة. وهذه الأخيرة لن تستطيع بعد اليوم أن تمارس النقد باسم الحقيقة، أو الخير، أو العدل، أو الحرية.

إن التأصيلية تنبئ بموت الفلسفة التي نعهد. فبعد أن تحطمت الذات الفلسفية، بلغت الفلسفة حدها ولاذت بالصمت. ولا يملك المرء إلا أن يفكر في صمت حكيمٍ (بادعائه هو) مثل كوجيف. إلا أن ما بعد الحداثة ليست قانعة بهذا الصمت، بل

على العكس، فهي مصممة على كسر هذا الصمت عن طريق إعادة صياغة الفلسفة في هيئة جديدة وإعطائها لغة جديدة وصوتاً جديداً. فعلى الرغم من أن فوكو يعترف بأن الفلسفة "صحراء مضاعفة،" إلا أنه ينكر أنها ميتة. بل يؤمن أن "نضارة تجربتها" لم تندثر على الرغم من أنها "جُرِّدَت" من لغتها "الطبيعية" وأصبحت خرساء. في تأبينه لبَتاي، يرى فوكو أن بَتاي "مثال" الصوت الجديد الذي سيكسر صمت ما بعد التاريخ.

• الخلاصة

خلاصة القول إن مجتمع فوكو التأديبي هو نسخة عن مقولة كوجيف بنهاية التاريخ وحَيْوَنة الإنسان. فالسلطة التأديبية تُجانس العالم، وتُرَوْتِنُهُ وتُعايره. وإخلاصها للحياة البيولوجية بدلاً من الموت يدل على انتصار المبدأ الأنثوي الذي كان ريفيير محقاً في تسميته حكمَ المرأة. وهذا النظام الجديد ينذر بموت الإنسان. يشاطر فوكو كوجيف وبَتاي تصورهما للإنسان بوصفه كائناً يرفض المعطى، ويخاطر بحياته، ويغازل الموت، ويتصرف على نحو مفاجئ ومثير تماماً. إن كشف فوكو التأصيلي للقناع عن السلطة التأديبية يهدف إلى تدمير هذه الأخيرة والدعوة إلى بداية جديدة. مع ذلك، هذا ليس سبباً في وصف فوكو بالمُخلِّص المحرِّر. فالتحرر من السلطة ليس ممكنا، لأن السلطة دائماً تكوِّن الإنسان، والمقصود بالسلطة هو القيود المفروضة اعتباطياً على سلوك الإنسان. وفي غياب مثل هذه القيود، يستحيل التجاوز أو الرفض. وحاشى للتجاوز أن يلغي "القيد" الذي يتجاوزه، بل يثبته. في الماضي كان الله هو مصدر هذا القيد. أما اليوم وقد مات الإله، فعلى الإنسان أن يخلق قيوده الخاصة ويتفنن في إماتة جسده.

ليس فوكو بالمخلِّص الذي يعتقده معجبوه، إذ إن التحرر الوحيد الذي كان يطمح إليه كان بهجة الانتهاك، والرفض الدائم، والانقلاب الذي لا ينقطع. وهذه تتطلب أشكالاً علنية، واقتحامية، وقمعية من السلطة لوضع قيود مشددة. فالمطلوب هو نوع من السلطة التي تتحالف مع الموت والرعب. ويُعَدُّ تجاوز هذه السلطة المميتة تجاوزاً بطولياً مجيداً لأنه يستلزم المجازفة بالحياة. لكن السلطة التأديبية للأسف تحول هذا التجاوز إلى مرض يرثى له. إذن، تسلبنا السلطة التأديبية مجدَ التجاوز، كما يتضح من حال بيير ريفيير. علاوة على ذلك، فإن التعامل مع الجنس بوصفه حالة

طبية يسلبنا متعة المحرمات، كما أن الإخلاص للحياة البيولوجية يسلبنا رهبة الموت وألمه. وفوكو ليس عدواً للسلطة. بل، علىالعكس، فهو يتوق إلى أشكال السلطة التي تجعل التجاوز خطيراً ومجيداً، أي إلى أشكال السلطة التي تكثف الحياة والتجربة. يتوق فوكو إلى عالم من المحرمات والمحظورات التي من دونها يعيش الإنسان كالحيوان في حضن الطبيعة.

إن تصور كوجيف للعالم الحديث هو أساس ما بعد حداثة فوكو. إذ ينطلق فوكو من افتراضات كوجيف عن الإنسان والعالم. ينطلق من الافتراض القائل بأن حرية الإنسان تكمن في قدرته على الرفض وبأن عالم الحداثة لا يعطي الإنسان شيئاً ليرفضه، وسبب هذا الاعتقاد هو أن سلبية الإنسان نشأت أصلاً من عجز العالم عن الوفاء بمتطلبات العقل. لكن الحداثة هي تجسيد العقل. ومسيرة العقل في التاريخ أدت إلى استبداد كوني يتسم بالرقة والأنوثة والانـزواء، لكنه مع ذلك استبداد شمولي وتام. وهذا هو منتهى الاستبداد: استبداد كوني، استبداد بلا مستبد أو أمارات السلطة الذكورية التي اقترنت فيما مضى بالاستبداد. يسيطر هذا الاستبداد الجديد على العقل ويسلب الإنسان شهوته في الرفض. لقد أَلِفَ الإنسان أن يرفض باسم العقل، وحقيقته وعدله (أي العقل)، لكن الحداثة هي تجسيد العقل والحقيقة والعدل. وعندما تُسلب من الإنسان قدرته على الرفض، يصبح مخصياً.

والمهمة الأولى بالنسبة إلى فوكو، كما هي بالنسبة إلى بَتاي، هي إعادة رجولة الإنسان. وهذا الهدف لا يمكن إنجازه إلا عن طريق برنامج من الرفض الدائم والانقلاب الذي لا ينقطع. وتهدف التأصيلية إلى خدمة ذلك الغرض. والتأصيلية ليست موت الفلسفة، بل تجسيدها الجديد. كانت الفلسفة فيما مضى محرك التاريخ وسلبيته. لكنها في الماضي كانت ترفض باسم العقل وحقيقته وعدالته فقط. أما اليوم فعليها أن ترفض النظام العالمي العقلاني باسم الجنون والجريمة وكل شيء أذلته أو سحقته مسيرة العقل في التاريخ.

الباب الثالث

تأثير كوجيف في أمريكا

الفصل العاشر

سجال مع ليو شتراوس

لولا صداقة كوجيف مع ليو شتراوس التي امتدت طيلة حياته تقريباً، لما عرفت أمريكا الشمالية كوجيف. لقد كان لطلاب شتراوس، ولا يزال، الفضل في نشر أعمال كوجيف مترجمة إلى الإنجليزية. ولا يبدو تأثير كوجيف أكثر وضوحاً في أمريكا مما هو عليه في أعمال مريدي ليو شتراوس أمثال ألن بلوم وفرانسيس فوكوياما.

التقى كوجيف بشتراوس في برلين في العشرينيات من القرن العشرين عندما كان كلاهما منهمكاً في دراسة الفكر الديني. انتقل كوجيف إلى باريس عام 1929، ولحقه شتراوس إليها عام 1932 بعد أن حصل على منحة روكفلر. وفي تلك السنة، حضر شتراوس وكوجيف حلقة دراسية حول كتابات هيغل الدينية المبكرة، وكان يدير الحلقة ألكسندر كويريه في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. كان شتراوس وكوجيف يلتقيان بكثرة في باريس إلى أن انتقل شتراوس إلى إنكلترا عام 1934، لكنهما واظبا على صداقتهما عبر مراسلات طويلة نشرت مؤخراً.

يبدو اهتمام شتراوس بفكر كوجيف غريباً للوهلة الأولى، حيث لم يكن هناك ما يربط بين الرجلين على ما يبدو. فكوجيف كان مؤمناً بهيغل وهايدغر وماركس، أي أنه كان تجسيداً للحداثة بنظر شتراوس. أما شتراوس، بالمقابل، فقد نصّب نفسه مدافعاً عن الحكمة القديمة. إذن، فمن المتوقع أن يكون أي حوار بين شتراوس وكوجيف من قبيل الحوار بين المحدثين والسلفيين في أحسن نماذجه. وهذه تماماً هي رؤية طلاب شتراوس.

سأحاجج فيما يلي أن المساجلة بين كوجيف وشتراوس هي أكثر إثارة للاهتمام من الصورة الكاريكاتورية أعلاه. أعتقد بدايةً أن هذه المساجلة يمكن فهمها على خير وجه لو نظرنا إليها بوصفها خلافاً بين كوميسار (مفوض) وسوبرمان، يقوم فيه الأخير بإرغام الأول على قبول منطقه المتفوق عليه بحكم موقعه. وسأحاجج أن الخلاف بين كوجيف وشتراوس بولغ فيه كثيراً، إذ إن الكوميسار والسوبرمان ينتميان إلى ذات النمط البشري. وسأقسم المساجلة إلى شقين: الشق الأول يتعلق بالصلة بين الفلسفة والاستبداد، بينما يركز الشق الثاني على نهاية التأريخ. في الشق الأول يحرز كوجيف بعض الانتصارات الباهرة على شتراوس، لكن شتراوس يخرج منتصراً في الشق الثاني والحاسم.

• الفلسفة والاستبداد

إن مناسبة السجال بين شتراوس وكوجيف هي كتاب شتراوس /في الاستبداد/ وهو عبارة عن ترجمة وتعليق على كتاب زينوفون /هييرو/. وهذا الكتاب الأخير هو عبارة عن حوار بين طاغية يدعى هييرو وحكيم يدعى سيمونيد. وفي الحوار يُسِرُّ هييرو لسيمونيد أنه تعيس، رغم سلطته المطلقة، وأنه لا يعرف حتى أبسط الملذات المألوفة لدى العامة. فهو لا يستطيع الاستمتاع بمأكله أو شرابه دون أن يخشى من أن يدس له أحدهم السم، ولا يمكنه الاستمتاع بأسفاره أو السياحة دون أن يخشى من الاغتيال. ولا يستطيع أن يتمتع بالجنس، رغم أنه يستطيع أن يضاجع أي غلام أو امرأة يشاء. ويبدو أن لذة الحب ليست مسألة أن يضاجع المرء من يشاء، بل أن يكون مرغوباً بالمقابل. لكن الطاغية لا يعرف إن كان مضاجعوه يحبونه، أم أنهم يجاملونه خوفاً. ونتيجة الأمر هي أن ملذات الطاغية أقل بكثير من ملذات الناس العاديين. هذا الحوار يعكس توصيفاً أكثر بلاغة في جمهورية أفلاطون للعذابات النفسية التي يقاسيها الطاغية.

إن كتاب /هييرو/ كصاحبه، أي أنه لا يتمتع بالعمق أو التأنق الفلسفي، لكن شتراوس يعتقد أن الحوار هو أبلغ توصيف للتعليم السقراطي عن الاستبداد، أو ما يسميه شتراوس "التعليم الاستبدادي." وهذا مذهب خطر يجب على الحكماء عدم البوح به دون أخذ منتهى الحيطة والتحفظ. وفي تقدير شتراوس يبدي زينوفون من "الجلال الرزين" و"الحذر النبيل" ما يجعله بحق الناطق باسم الحكمة القديمة. لكن شتراوس، ورغم كل تحفظه ينـزل التعليم الاستبدادي منـزلة الصدارة في تعليقه، إذ

يعتقد أن هذا التعليم هو الحجر الأساس بالنسبة إلى الحكمة القديمة. إنها رؤية ترى أن الاستبداد، أو الحكم المستقل عن القانون، هو أفضل أشكال الحكم عندما يمارسه الحكماء. وأقرب إمكانية لتحقيق هذا هو عندما ينصت أولو السلطان إلى مشورة الحكماء أمثال سيمونيد.

إن نصيحة سيمونيد للطاغية، وكما يلاحظ شتراوس، لا تختلف كثيراً عن مشورة مكيافللي. فهو ينصحه باتخاذ خطوات جريئة واللجوء إلى إجراءات "إجرامية" (على المدى القريب على الأقل) لكي ينجز عملاً جليلاً خالداً يعود بالفائدة على مدينته ويكلل اسمه بالمجد. وسرعان ما يدرك هييرو أن سيمونيد ليس ما يظهر عليه، فهو ليس شاعراً سخيفاً يسبح فكره في السحاب. بل رجل "متمرس" يُخْشى جانبه. لذلك يشرع هييرو بمبالغة تعاسة الحياة الاستبدادية.

يرى شتراوس أن مفتاح فهم هذا الحوار والحكمة القديمة معاً هو أن ندرك لب "تراتبية الكائنات." إذ يرى أن خلاف هييرو وسيمونيد هو حول موقع كل واحد منهما من هذه التراتبية. فهييرو يظن أنه هو "الرجل الحقيقي" نظراً لكونه رجل الأفعال، بينما يعتقد سيمونيد أنه أكثر البشر "ألوهيةً." ومن البداهة أن يتفق شتراوس مع سيمونيد ضد هييرو، لكن شتراوس لا يرفض ادعاء العظمة لدى هييرو فهو يعتقد أن هييرو "رجل حقيقي،" مقارنة مع طبقة الأسياد gentlemen أو الناس العاديين الذين يلهثون وراء الثروة والملذات. وشتراوس معجب بسعي الطاغية في سبيل المجد، لأن هذا المسعى تجل "للقيم الأرستقراطية" التي اندثرت من عالمنا الحديث.

رجل الفكر ورجل الفعل والمجد يتنافسان على أعلى سُدَّةٍ في مراتب الكائنات. والخلاف بين سيمونيد وهييرو كما يفهمه شتراوس هو: أي حياة أفضل "للرجل الحقيقي" وأجدر به؟

يفضل سيمونيد حياة التأمل، بدعوى أن حياة رجل الفكر هي الأكثر مسرةً واكتفاءً بذاتها. وعلى خلاف الطاغية، لا يعتمد مجد المفكر على ما يظنه الآخرون. لذلك لا يوجد ما يدعوه إلى أن يكون خانعاً أو أن يقضي وقته في خدمة الآخرين. بل يمكنه أن يكرس نفسه للذاته هو.

تكمن متعة الفيلسوف في البحث عن الحقيقة الأزلية التي لا تبديل لها. لكن حقائق الفلسفة ليست موجهة للجماهير، بل هي خطرة جداً على المجتمع وعلى الفيلسوف ذاته. وحقيقة الأمر هي أنه لا توجد حقيقة أخلاقية مستقلة عن منشآت

القوة. ولا يوجد نظام أخلاقي أو حتى إله يمكنه أن يؤازر تعلق الإنسان بالعدالة. أما الطبيعة، فهي تراتبية بشكل جذري أو تحوي نظاماً تراتبياً للكائنات. وبما أن الجماهير هي التي تسود دائماً، فلا يستطيع الفلاسفة كشف تلك الحقيقة. والجماهير هي ألد أعداء الفلسفة، لأن قناعاتهم منافية للطبيعة، التي هي محور حقيقة الفلسفة. ولو اكتشفت الجماهير حقائق الفلسفة، لمزقت الفلاسفة إرباً إرباً بلا شك. وخير مثال هو ما فعلته أثينا الديمقراطية بسقراط. لهذا يجب على الفلاسفة الانـزواء وعدم التعاطي إلا مع أهل صنعتهم.

يقول شتراوس إن الفيلسوف أسمى من أن يهتم بأمور البشرية. إن قرب الفيلسوف بشكل عام مما هو إلهي وأزلي لا يفنى يجعله "غير ذي بال عن الكائنات البشرية المفردة الفانية." إن ترفعه عن سفاسف الدنيا – مدينته وأسرته وما شابههما – هو النظير الحتمي لتعلقه "بالكائنات الخالدة." إن "صنعته الوحيدة" هي حقاً "التسامي فوق الإنسانية" وأن يكون "معدومَ الأحاسيس البشرية." لذلك لا يمكن أن نتوقع من إنسان كهذا أن يكون طامعاً في مداهنة "الجماهير الخرقاء" أو أن يلجأ إلى "أناس متبطلين تماماً." إذ يكفيه "إعجابه بنفسه." أضف إلى ذلك أن نفسه "تعاف" بطبيعة الحال من "النفوس المشوشة" لغير الفلاسفة. فما الذي يجنيه من هذه الكائنات أو فضائلها "المشوهة؟" إذن، يفضل الفيلسوف أن يعيش "عزلة فخمة" برفقة النفوس المتماثلة معه فكرياً. إنه بحاجة إلى مصادقة أهل الفلسفة الذين لا يملك فكاكاً من حب "نفوسهم المنظمة." إذن، فمن الطبيعي أن ينجذب إلى "الفلاسفة الواعدين" من الشباب. فهذه الأرواح المتآخية هي "أصدقاؤه" وتعلقه بهم "أعمق من تعلقه بالكائنات البشرية الأخرى حتى ولو كانوا من أقرب الأقرباء أو أغلاهم."

وهنا لا يتوانى شتراوس عن الإشارة إلى أن حب الفيلسوف للنفوس المتآخية معه ليس أمارة ضعف. بل يصر شتراوس على أن الفيلسوف ليس بحاجة إلى الحب. إن حصيلته من الاكتفاء الذاتي أكبر من أن يحتاج إلى الحب. والبشر الذين يحتاجون إلى الحب خانعون، لأن عليهم أن يخضعوا للآخرين ليفوزوا بحبهم. هييرو يحتاج إلى الحب، لكن سيمونيد لا يحتاج. ورغم أن هييرو وسيمونيد من أسمى الأنواع البشرية، إلا أن سيمونيد يتفوق على هييرو لأن لديه من الاكتفاء الذاتي أكثر مما عند هييرو. إن الحب يتعارض مع الاكتفاء الذاتي.

لا ينكر شتراوس أن الفلاسفة يؤثرون على الطغاة، بل يجب أن يؤثروا عليهم كلما سنحت الفرصة. لكن النفوذ الذي يمارسونه في العالم، هذا إن كانوا حقاً

فلاسفة، ليس هدفه تحقيق الدولة الكونية المتجانسة، فدولةٌ من هذا القبيل تتعارض مع حقيقة الفلسفة، أي مع تراتبية الكائنات. وستبقى الفلسفة في تنافر مع العالم، لأنه لا يمكن تحقيق حقيقتها ما لم يحكم الحكماء. وهذا شبه مستحيل بسبب نفور العالم من الحقيقة ونفور الفلاسفة من العالم. لذلك أقصى ما يستطيعه الفلاسفة في تأثيرهم على الطغاة هو تأمين الحماية للفلسفة من العالم. ولكي يفعلوا ذلك، عليهم أن يستخدموا كل ما أوتوا من حنكة وبراعة كي يقنعوا المجتمع (خلافاً للحقيقة) أن الفلاسفة ليسوا خطرين أو "مغامرين غير مسؤولين." وهذا ما يدعوه شتراوس بألاعيب الفلسفة.

يبدأ السجال بين شتراوس وكوجيف من اتفاقهما من حيث المبدأ. فكلا الرجلين يرفض التاريخانية الراديكالية لكلٍ من هايدغر وماكس ويبر التي تحيل الفلسفة إلى خطاب جزئي أو تام بدلاً من الكشف عن الحقيقة. وكوجيف لا يقل مقتاً للتاريخانية عن شتراوس، وهو يفضل أن يسمي موقفه "الاستبدادية الهيغيلية." وكما رأينا، يعتقد كوجيف أن الزمن أو التاريخ المنجز يقدم لنا منظوراً ممتازاً يجعل المعرفة ممكنة. وكلا الرجلين مشغول بدور الفيلسوف أو الحكيم في هذا العالم، وهما متفقان حول وجود صلة خاصة بين الفلسفة والاستبداد. ويثني كوجيف على شتراوس لأنه أدرك هذه الصلة، ويهنئه على إدراكه المغاير لما هو سائد بأن الفيلسوف "رجل متمرس" يفهم ألاعيب السياسة، وأنه أقدر على التسلط من غيره. ويقول كوجيف شارحاً إن الفلاسفة أقل الناس تكبيلاً بالتقاليد وأقدرهم على اللجوء إلى الإرهاب أو أية إجراءات "إجرامية" أخرى كلما يلوح أن هذه الإجراءات ناجعة في تحقيق الغاية المرجوة. وطالما انجذب الفلاسفة إلى الاستبداد لأنهم لا يكترثون لألاعيب الديمقراطية، وما علينا إلا أن نستذكر سقراط وألسبيادس، أفلاطون ودايونايسَس، أرسطو وألكسندر، سبينوزا وديويت.

وبعد أن بين كوجيف هذه الموهبة الاستبدادية الخاصة بالفلاسفة، بقي عليه أن يبحث في تشعباتها العملية. ورأي كوجيف في هذه القضية واضح وصريح: إذا أرادت الفلسفة أن تنجح في إنجاز حقائقها، فعليها أن تستعين بالاستبداد. والفيلسوف يعلم أنه لا يرضي الإنسان سوى الدولة الكونية المتجانسة، لكنه يعلم أيضا أن تأسيس دولة من هذا القبيل يحتاج إلى الشجاعة والجرأة بالإضافة إلى الإجراءات التي لا رحمة فيها. وهو يعلم بالضبط كيف يستخدمها. ومتى بَلغ الإنسان حدّ الإشباع، واكتمل التاريخ، صار الفيلسوف إلهاً. عندها يستطيع الفيلسوف أن يستريح، ويتأمل

العالم المكتمل الذي خلقه. ولقد حاول كوجيف أثناء عمله في وزارة الشؤون الاقتصادية الفرنسية أن يمارس ما نادى به.

ورغم أن كوجيف شاطر شتراوس تصوره عن قداسة الفيلسوف، إلا أنه سخر من إدعاء شتراوس أن الفيلسوف لا يسعى إلى نيل الاعتراف وأن إعجابه بذاته يكفيه. وحاجج كوجيف قائلاً إن هذا الفيلسوف المكتفي ذاتياً يشبه المجنون الذي يظن أنه نابليون أو الله أو أنه مخلوق من زجاج. وفيلسوف شتراوس لا يمكنه أن يعرف إطلاقاً إن كان "نال الحكمة أم غرق في الجنون." ولو كان الفيلسوف يكفيه حقاً إعجابه بذاته، لما كتب شيئاً أو تواصل مع أحد، ولما عرفنا أنه موجودٌ أصلاً.

كما سخر كوجيف من الاعتراف الذي حازه الفيلسوف من أصدقائه، واعتبره غير جدير بالاحترام كجنون العظمة. شبّه كوجيف فلاسفة شتراوس بالأبيقوريين الذين اعتزلوا في جنائنهم ومدارسهم وشكلوا نخبة معزولة تماماً عن العالم الخارجي. وكوجيف محق في قوله إن هذه الجمعيات المعزولة عليها أن تجند أعضاءً جدداً كي تستمر في البقاء، كما أنه محق في قوله إنه ما دامت هذه الجمعيات مقتنعة أن حقائقها تتعارض جذرياً مع حقائق الرعاع خارج أسوارها، فهي مرغمة على اللجوء إلى أساليب مُتَقَعِّرة في التدريس لا تفهمها العامة. لذلك لا يستحق صفة الأفضلية والألمعية إلا من استطاع أن يفك شيفرة "التلميحات المموهة والتضمينات الخفية" في الحال. وهذا يؤدي إلى ما يسميه كوجيف "العقل المُسَيَّج." وأي مجتمع منغلق على نفسه لا بد أنه سيواصل تحامله على الغير ويعززه. وبغض النظر عن تصور المرء للحقيقة، عليه أن يعترف بأن العقلية الفئوية أو المنغلقة التي تنميها وترعاها هذه الجمعيات في جنائنها تتعارض مع الحياة الفلسفية. فالفيلسوف الحق هو من ينأى بنفسه، كسقراط، عن الأحكام المسبقة، ويستخدم الفلسفة للتشكيك في هذه الأحكام وفضحها. لذلك فإن الفيلسوف الحقيقي يهرب من استسلامه البائس لفئته ويتوجه إلى الساحة العامة. وإن لم يفعل، فإنه يصبح "عُرضةً لتبجيل مَنْ يحابونه ويتفقون معه فقط." وهكذا، فإنه حتى لو نجا فيلسوف شتراوس من الجنون، فلا منجاة له من خنوعه الغبي لفئته.

يرى كوجيف أن شتراوس تنكر للمسعى الفلسفي من أجل معيار تقويمي مستقل، حيث إن مثل هذا المعيار لا يمكن المحافظة عليه في جوٍ فئوي منغلق. والمعيار الفئوي لا يمكنه أن يدعي الموضوعية، بل إنه يتنكر للفلسفة بتحويله حقيقة الفلسفة إلى

شكل من الجنون الجماعي. بالمقابل، يظن كوجيف أن ادعاءه القداسة مُتَّكِئٌ على أرضية أصلب.

إن تأليه الفيلسوف بالنسبة إلى كوجيف هو حصيلة نهاية التاريخ. وحتى عندما بدأ يرى أن هذه الدولة ـ الغاية شيء بغيض، لم يستطع كوجيف أن يتخلى عنها، لأن التخلي عنها يعني أيضاً تخليه عن المعرفة المطلقة وتسفيه ادعائه الألوهية. وبالمقابل، يعتقد كوجيف أن شتراوس أكد ألوهية الفيلسوف بداهة وبمعزل عن التاريخ.

إن ادعاء كوجيف الألوهية يتكئ على ادعائه المعرفة المطلقة، الذي يتكئ بدوره على اجتهاده بأن التاريخ اكتمل وأن كل ما يمكن تحقيقه قد تحقق سلفاً، مما يعني استحالة فعل شيء ذي بال. وبناءً عليه، فإن كل من يجرؤ على التشكيك في هذه المزاعم والادعاءات المشبوهة هو، تعريفاً، شخص غير حكيم، مجرد كائن فان وليس إلهاً. وكل من يشك أن لحدث أو لإنجاز أو لفكرة جاءت بعد نابليون أهمية يجب إخراجه من دائرة الحكماء المقدسة. إن نظرة كوجيف هذه ليست حكمة بل عقيدة عمياء، لأن الحكمة تستطيع أن تعلل ذاتها. بينما لا يمكن التمسك بمزاعم كوجيف إلا عقيدياً في وجه السيل الهائل من الأمثلة المعاكسة.

لا يستطيع كوجيف أن يدافع عن زعمه أن التاريخ قد انتهى إلا إذا انتهج منهج التقزيم حيال كل حدث أو إنجاز أو فكرة مهما بلغ شأنها. وهذا هو منهجه الدفاعي الذي يجعله يرى أن الهتلرية ليست إلا وسيلة التاريخ إلى التحويل الديمقراطي في ألمانيا، وهو ذات المنهج الذي يجعله يرى أن الحربين العالميتين الأولى والثانية لا ترقيان إلى مستوى الحدث. إن سخف هذا الخطل ما بعد التاريخي واضح للعيان، ومن غير الممكن أن نميز بين هذا الهراء ما بعد التاريخي وتخريفات المجانين. فكيف لنا أن نعرف إن كان كوجيف حاز الحكمة أم غرق في الجنون؟ وكيف لنا أن نعرف أنه حكيم؟ ربما يكفيه إعجابه بنفسه.

هذه العقيدية الفلسفية تمت بصلة خطرة إلى الاستبداد. إذ لا يتورع مستبد مسلح بالحقيقة عن ارتكاب الفظائع في سبيل إرضاء الإنسان إرضاءً تاماً. ومن لا يرضى، فهو "مريض" ويستحق أن "يُحْجَر عليه." وبما أن مستبد كوجيف لا تكبله روادع البشر العاديين أو وخز ضمائرهم، فهو لا يتورع من ارتكاب الفظائع "الضرورية" مهما بلغ هَوْلُها. إن المستبد الذي يُسْكِرُه التاريخ يطأ كل شيء وكل إنسان بقدميه في

سبيل تحقيق الغاية الحقيقية أو الهدف الحقيقي للتاريخ، تماماً كالمتعصب لدينه الذي يظن أنه منفذ لإرادة الله.

أما الفيلسوف – المستبد عند شتراوس، فهو لا يقل فظاعة. إنه لئيم بقدر ما هو ضيق التفكير. يرسم لنا شتراوس صورة إنسان لا يعرف مشاعر البشر العاديين. فهو يُعرض عن الحب أو "الروابط المفرطة" مع الكائنات البشرية الأخرى، ولا يكترث للأمور البشرية وينفر من غير الفلاسفة. قد يسعد مثل هذا الإنسان في إستخدام القوة المستبدة. لكن من منا يثق به؟ فمن مات ضميره تجاه البشر قد لا يتورع عن ارتكاب أفظع المظالم. ورغم أن شتراوس يؤكد لنا أن الفيلسوف "لا يؤذي أحداً،" إلا أن كلماته لا معنى لها. فكيف لا يؤذي أحداً من كان يحتقر البشر العاديين "وفضائلهم المشوهة"؟ وكيف لا يؤذي أحداً من كان ثملاً بحبه لذاته؟ مثل هذا الإنسان لا يصلح للسلطة، ناهيك عن السلطة المطلقة التي لا يحدها قانون. إن التصور الأفلاطوني لحكم الحكماء قام على أساس من حكمة الفيلسوف وصلاحه اللذين لا مراء فيهما. لكن شتراوس يفشل في إقناعنا أن فيلسوفه يتمتع بالحكمة أو الصلاح، إذ إن فيلسوفه يتمتع بعقلية منغلقة وفئوية تجعل من المستحيل أن تؤخذ كلمته على محمل الجد. والفئوية تستبدل التساؤل بقشور العقيدية. يتحرر فيلسوف شتراوس من كل الشكوك والمنغصات التي تنكِّد الحكيم الحقيقي. إن فئوية شتراوس، كما يبين كوجيف ببراعة، تفضي إلى حرف الفلسفة عن مسارها، حيث يستبدل شتراوس التنافس الجدلي للأفكار بالانسجام الجمعي للشلة، والتحرر الذكي عند الفيلسوف بالخنوع العبودي عند المتحزب لفئته.

يُعَدُّ انتقاد كوجيف لفئوية شتراوس أعنف صفعة يتلقاها شتراوس، ولا يسهم رد شتراوس إلا في توكيد صحة ما ذهب إليه كوجيف من آراء صائبة. لكن هذا النقد عينه يمكن أن يوجه أيضاً إلى ادعاء كوجيف المعرفة الكلية الإلهية. ففي نهاية التاريخ تحل الحكمة محل الفلسفة التي تعني حب الحكمة أو السعي إليها. ويستبدل التاريخ نـزاعات الفلاسفة الضبابية بحقائق الحكماء الناصعة. وعند بلوغ الحكمة تتوقف جميع المساجلات والنـزاعات والخلافات التي تميز الحياة الفلسفية. فبين الحكماء لا يسود إلا الوفاق. مرة أخرى نعود إلى وفاق الشلة. إذن، مهما بلغت براعة كوجيف في انتقاده لشتراوس، فهو ليس في منأى عن الوقوع في مخاطر العقلية المتحزبة.

وختاماً، يشترك كوجيف وشتراوس في كثير من الأمور. فكلاهما يتصور أن الفيلسوف هو شخص يسمو على المواضعات الأخلاقية التي تمتثل لها سائر البشرية، ولذلك فهو أهل لإسداء النصح للطغاة أو لصياغة التاريخ. لكن شتراوس يأسف لأن قدر الغرب صاغه الفلاسفة الخاطئون، الفلاسفة الذين فتنتهم إمكانية قيام الدولة الكونية المتجانسة. يحاول شتراوس في الشق الثاني من المساجلة أن يثني كوجيف إلى وجهته. ويحب أتباع شتراوس أن يعتقدوا أن "تحول" كوجيف كان نتيجة سجاله مع شتراوس. لا شك أن شتراوس كان ذا تأثير على كوجيف، لكن انتصاره عليه لا يرقى إلى التغلب على عملاق الحداثة نهائياً.

• نهاية التاريخ

يشترك كلٌ من كوجيف وشتراوس في القول بأن الأفكار، وبالتالي الفلاسفة، تصنع التاريخ، أو هي القوة المحركة للتاريخ. يعتقد كوجيف أنه لولا سعي الفلاسفة الحثيث لنفي ما يكون باسم ما سيكون، لكان التاريخ قضية لا حياة فيها. وإلى حد ما، يتفق مع شتراوس أن تاريخ البشرية اتسم بالنـزاع بين الفلاسفة والعالم. وهذا النـزاع يعلل التحول التقدمي للعالم نحو الحقيقة الفلسفية. لكنه متى انتهت عملية التحول هذه، ينتهي الصراع بين الفلسفة والعالم.

لكن حل هذا الصراع، حسب رأي كوجيف، يتطلب سلطة مستبدة. لهذا السبب لا يليق بالفلاسفة أن يدينوا الاستبداد "من حيث المبدأ." فالاستبداد وسيلة ضرورية لترجمة الفلسفة إلى واقع تاريخي. وهنا لا بد من التعاون بين الاستبداد والحكمة لبلوغ نهاية التاريخ التي هي من الناحية الفلسفية أفضل نظام سياسي. وهذا الأخير هو الدولة الكونية المتجانسة التي يعيش فيها الرجال والنساء مواطنين أحراراً، متساوين مزدهرين.

هناك العديد من الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى رؤية كوجيف لنهاية التاريخ. فعلى سبيل المثال، يمكن الاعتراض على حقيقة التاريخ والقول بأنها ليست أكثر من الإرادة المجردة. كما يمكن الاحتجاج والقول بأن السيرورة التاريخية لا تهدف إلى إشباع الإنسان، حيث إن الإحباط وعدم الرضى هما قدر الإنسانية الدائم. كما أن مسيرة التاريخ ليست بالضرورة خطية أو تقدمية، فالحضارات تقوم وتسقط دوماً. ويمكن القول إن الحقيقة ليست مفردة بل متعددة، وإنه لا يوجد شيء اسمه النظام السياسي الأفضل كالدولة الكونية المتجانسة. علاوة على ذلك، حتى لو كان

هناك نظام واحد فقط أفضل مما سواه أو منهج صحيح واحد، فمن غير المرجح أن البشرية ستعتنقها بالإجماع. ويمكن القول إن قهر الطبيعة لا يؤدي إلا إلى زيادة تسلط القلة على الكثرة، وبالتالي إلى أفظع أشكال الاستبداد الممكنة. ويمكن القول إن انتصار الإنسانية الجماعي على الطبيعة جاء على حساب الحرية الفردية، وإن المجتمع التقني يتسم بأشكال غير شخصية من الهيمنة وإن كانت استبدادية. لكن شتراوس لا يقدم أياً من هذه الاعتراضات على الإطلاق.

إن جوهر اعتراض شتراوس على الدولة الكونية المتجانسة هو أنها مساواتية للغاية. وشتراوس يمقت كل المبادئ المساواتية من قبيل الاعتراف الكوني بكرامة الإنسان، وتكافؤ الفرص، والتفاني في سبيل سعادة الإنسان الدنيوية. أولاً، لأن الاعتراف بكرامة كل إنسان هي تنكر للتميز، فكل إنسان يستطيع أن ينال الاعتراف بكرامته الإنسانية، لكن لا يستطيع كل إنسان أن يحوز التميز. هكذا تخفض الحداثة معيار السياسة لتجعلها في متناول الجميع. لكن كيف لشيء في متناول الجميع أن يكون ذا قيمة؟ يفقد الاعتراف بريقه عندما "يكتسب صفة الكونية." يحاجج شتراوس بقوله إن المجتمع اللاطبقي لا يستطيع أن يساوي بين جميع أفراده إلا عن طريق تصفية الأنماط الأسمى، وهذا منافٍ للطبيعة. ثانياً، شتراوس لا يعجبه تكافؤ الفرص، إذ لا يطرب لها إلا "المواطن الوضيع" الذي تفرحه "الفرص التي توائم قدراته الوضيعة." ثالثاً، يسخر شتراوس من الرخاء، فما الرخاء الذي ينجم عن قهر الطبيعة إلا انشغال الحداثة بالمتع الجسدية. ويتضح أن شتراوس معادٍ لأكثر أشكال المساواة تواضعاً.

إن ما يؤرق شتراوس من الدولة الكونية المتجانسة هي أن لها القدرة على أن توجه أعنف صفعة للفلسفة. فالمستبد الكوني:

> سيمنع كل تعليم يوحي بوجود فوارق طبيعية وذات صلة بالسياسة بين البشر لا يستطيع التقدم التقني العلمي أن يلغيها أو يحيدها. ولا بد أنه سيأمر علماء الأحياء لديه أن يبرهنوا على أن كل كائن بشري لديه، أو سيكتسب، القدرة على أن يصبح فيلسوفاً أو طاغية.

لا شك أن الفلاسفة الذين يتحدثون عن حقيقة "تراتبية الكائنات" — أي عن "الرجال الحقيقيين" ـ سيتعرضون للاضطهاد.

يرى شتراوس أن الدولة الكونية المتجانسة هي استبداد "الكثرة غير الكفوءة" وتحكمها بالقلة الاستثنائية. يحاجج شتراوس أن فكرة الاستبداد الكوني هي من تلفيق الحداثة، ولم تكن معروفة في سالف الأزمان لأنها تقتضي التغلب التكنولوجي على الطبيعة. والمستبد الكوني يحكم باسم الرعاع، والاستبداد الحديث يختلف عن الاستبداد القديم من حيث كونه كونياً، وتكنولوجياً، ومساواتياً.

ورغم كل الثناء الذي يكيله شتراوس لجين أوستن، كنقيض لدوستويفسكي، فإننا نجد أن اعتراضه الأخير على الدولة الكونية المتجانسة هو اعتراض دوستويفسكي بامتياز. يقول إنه حتى لو رضي الناس أجمعين بالدولة الكونية المتجانسة عن قناعة، فإن هذا لا يعني أنه لن يوجد من يتمرد عليها. وأي تفكير خلاف ذلك هو مبالغة في سلطة العقل وتقليل من سلطة العواطف. في الحقيقة، يعتقد شتراوس أن البشر سيكون لديهم مبررات معقولة للتمرد. وفي تقدير شتراوس، لن يكونوا رجالاً حقاً andres ما لم يفعلوا.

ورغم اعتراضاته، يتفق شتراوس مع كوجيف على قضية أن الأفكار تصنع التاريخ، وأن التاريخ يسير بعناد نحو الدولة الكونية المتجانسة. وهذه الأخيرة هي وهم مشين ابتكرته الحداثة، وهو ذات الوهم الذي تحكم بمصير الحضارة الغربية وأوصلها إلى حالها المزرية. فالدولة الكونية المتجانسة هي رمز ثورة الحداثة على الحكمة القديمة وحقيقتها عن "تراتبية الكائنات." والدولة الكونية المتجانسة هي نتيجة الاعتباطية التدريجية التي مارستها الحداثة ضد أسمى الكائنات. لقد أرسى مكيافللي دعائم مشروع الحداثة عندما أعلى شأن الفعل على حساب التأمل، وبهذا قضى على أسمى الكائنات (أي الفيلسوف). لقد أقام هوبز صرح الحداثة على الأسس التي أرساها سلفه. لقد شجب حب الشرف والمجد وعدّه مصدراً لكل الشرور، وبهذا قضى على ثاني أفضل الكائنات (أي على الأرستقراطي الذي يحارب من أجل المجد). لقد أكمل هوبز هجوم المسيحية على القيم الأرستقراطية، ورغم إلحاده فقد كان أقوى أداة في يد الإيديولوجية المسيحية (أي أخلاق العبيد). والآن بعد أن تم القضاء على أسمى الكائنات، تختفي مشاغل سيمونيد وهييرو، ولا يتبقى سوى مشاغل أرذل الكائنات من قبيل الأمن والأمان والربح والملذات الحيوانية. يرى شتراوس، كما يرى كوجيف، أن نهاية التاريخ هي الحيوانية الهادئة القانعة التي نعيشها سلفاً.

لا يظن شتراوس أنها مبالغة عظيمة أن يقول مع كوجيف إن "مجيء الدولة الكونية المتجانسة هو أمر محتوم،" لكنه يرى أن هذه الحقيقة "مأسوية بلا حدود" لأنه يعتقد أن الدولة الكونية المتجانسة لا تختلف عن دولة "آخر البشر" التي تحدّث عنها نيتشه. ويرى شتراوس أن دولة آخر البشر هي واقع ملح وليس مجرد حصيلة خيال منفلت العقال. وبالنسبة إلى شتراوس، فإن الدولة الكونية المتجانسة، أي دولة آخر البشر حسب نيتشه، هي وليدة الحداثة. ومن يفهمها يفهم الورطة التي نعيشها، وهنا تكمن أهمية كوجيف.

• الثورة العدمية والتواتر الأزلي

إن أهم خلاف بين كوجيف وشتراوس يدور حول مسألة: هل هذه الدولة–الغاية جاءت لتبقى أم أنها ستدول؟ يعتقد كوجيف أنه لا مناص من نهاية التاريخ. بينما يرى شتراوس أن التاريخ تواتر أزلي للشيء ذاته. وشتراوس واثق أن "الرجال الحقيقيين" سيضعون حداً للدولة الكونية المتجانسة وسيقذفون بنا إلى لجة التاريخ مرة أخرى.

ورغم مسيرة التاريخ العنيدة نحو الدولة الكونية المتجانسة، فإن شتراوس لا يصيبه اليأس. فربما تكون نهاية التاريخ قدراً محتوماً، لكنه ليس مقدراً لها أن تبقى. لا يدّعي شتراوس أنه يعلم كيف ستدول الدولة الكونية المتجانسة أو متى، لكنه يعلم فقط أنها "ستدول إن آجلاً أم عاجلاً،" وأن نهايتها ستكون على أيدي الرجال الحقيقيين في هذا العالم. يقول شتراوس، "لن نعدم أبداً الرجال الذين سيثورون على دولة تدمر الإنسانية." وفي عالم "لم يعد فيه الفعل النبيل أو الأعمال العظيمة ممكنة،" قد "يُرْغَم" الثائرون على الدولة الكونية المتجانسة على شق "ثورة عدمية" لا تستهدي "بنور أي هدف إيجابي." وهذه "العدمية هي الفعل العظيم والنبيل الأوحد الممكن عندما تصبح الدولة الكونية المتجانسة أمراً محتوماً." يربط شتراوس استخدامه لكلمة anders (الرجال) باستخدام كوجيف لكلمة masters (الأسياد) كنقيض للعبيد الذين يشير إليهم بالكلمة الإغريقية anthropoi. ويعيش شتراوس بانتظار العودة المأمولة للسيادة الوثنية.

ورغم كل "تحفظه النبيل" يختتم شتراوس رده على كوجيف بما لا يمكن وصفه إلا بدعوة إلى الثورة:

يا محاربي العالمِ وعمالَه أجمعين، اتحدوا قبل فوات الأوان لتمنعوا "مَقْدَم مملكة الحرية." دافعوا بكل ما أوتيتم من قوة عن "مملكة الضرورة،" إن كانت بحاجة إلى دفاع.

هنا يبلغ خطاب شتراوس الراديكاني اليميني قمماً جديدة. فمملكة الحرية هي الحداثة وما فيها من ليبرالية ومساواتية وديمقراطية وقطيعية. ويعود الأمر إلى الرجال في هذا العالم في تدميرها أو في منعها من الرسوخ. وفي ظل الظروف المقيتة التي ورثناها عن الحداثة، حيث لا يوجد شيء يحافظ عليه، يصبح "الفعل النبيل الأوحد" هو "الثورة العدمية،" أي التدمير بلا أي هدف إيجابي.

قد يقول معترض إنه مهما كانت ظروف الحداثة مقيتة، فإن الثورة العدمية لا يمكنها أن تحقق شيئاً. لكن شتراوس يستبق مثل هذا الاعتراض ويرد بما يلي. قد يكون صحيحاً أن التدمير العدمي للدولة الكونية المتجانسة لا يفيد إلا في إرجاع السيرورة التاريخية إلى بداياتها في القبائل البدائية. ويؤكد شتراوس أنه لا ضير في إعادة العملية التاريخية من بداياتها البدائية حتى ولو أفضتِ إعادتنا لها إلى المكروه الأخير ذاته مرة أخرى — أي إلى الدولة الكونية المتجانسة التي نعيش فيها. بل على العكس، إذ إن "إعادة من هذا القبيل للعملية" ستكون بمثابة "بعثٍ جديد لإنسانية الإنسان." وهذا يُفَضَّل تفضيلاً مطلقاً على "استمرار النهاية اللاإنسانية." يتساءل شتراوس: "ألا نتمتع بكل ربيع رغم معرفتنا بدورة الفصول، ورغم معرفتنا أن الشتاء آتٍ ثانية؟" ورد شتراوس هو تعبير واضح عن مقولة نيتشه حول "التواتر الأزلي للشيء ذاته."

لا يمكن للرجال الحقيقيين أن يدمروا الدولة الكونية المتجانسة دون جهود الفلاسفة. ومهمة هؤلاء هي إذكاء الروح المعنوية عند الرجال الذين سيشنون، إن عاجلاً أم آجلاً، ثورة عدمية لتدمير الدولة الكونية المتجانسة. وبتحريرها للعقل من قيوده، تستطيع الفلسفة أن تحرر الرجال الحقيقيين من الخضوع لاستبداد الحداثة. ويجب على الفلسفة أن تتخذ منتهى الحيطة كي تعزز حقيقة "الفروق الطبيعية ذات الصلة السياسية بين البشر." هذه حقيقة خطرة جداً في كل زمان، فما بالك في نهاية التاريخ؟ لهذا يجب نشرها بمنتهى الحيطة والحذر.

إن تذمر شتراوس من الحداثة فيه من المبالغة ما يصل إلى حد التباكي. وإذا كانت عزلة الفيلسوف الرائعة تعني نبذ العالم وما فيه من أفعال، فإن فلسفة

شتراوس مثيرة للضحك، لكن لا خطر سياسياً منها. لكن التحريض الراديكالي للأسف ينشط بين المتحزبين.

لم يكن شتراوس بمنأى عن تأثير الرجعيين الرومانسيين أمثال أوزفالد شبنغلر، كارل شمت، إيرنست يونغر، مارتن هايدغر وغيرهم. كان هؤلاء الراديكاليون الرومانسيون محافظين يعيشون على هامش ماضٍ وهمي مسحور. وهم يضعون اللوم على الحداثة لأنها أفرغت العالم من سحره وسلبته معناه. كما أن مقتهم للحضارة العلمانية الليبرالية الصناعية لم يكن مقتاً عقلانياً بقدر ما كان مقتاً جمالياً. وفي رأيهم أن الحداثة استبدلت جلال الثقافة الراقية ورونقها بالرداءة الساخرة. وعالم مقيت إلى هذه الدرجة لا ينفع معه النقد. وحدها الإجراءات الخارقة للعادة يمكنها أن تؤدي إلى نتيجة. ولا أمل في بعثٍ جديد إلا من خلال جائحة أو ما شابهها. وهؤلاء المحافظون المحررون من الوهم هم أنبياء القدر المشؤوم والوعد المأمول في آنٍ معاً. فبينما يشيرون إلى مؤشرات ظلامية لا شكل لها تنبئ بقدوم الكارثة، نجدهم أيضاً يطرحون إمكانية بعيدة لقيامةٍ جديدة.

يمكن القول، اعتراضاً، إن شتراوس لا يمكن تصنيفه مع الراديكالية الرومانسية. فقد كان معتدلاً إلى درجة لا تسمح له بمباركة جائحة كالثورة العدمية التي ترمي إلى إعادتنا إلى البدائية. لقد علّمنا شتراوس دائماً أن وظيفة الفلسفة هي المحافظة على أساطير العصر وليس التحريض على التمرد. لذلك يجب أن نفهم أن ردّه على كوجيف كان رداً افتراضياً. وجوهر رده هو أن الدولة الكونية المتجانسة ليست واقعاً، ولا يمكنها أن تكون واقعاً. فهي غير ممكنة بقدر ما هي لا تطاق. لكنها لو أصبحت، من حيث الإمكان الافتراضي، واقعاً، لدمّرها الرجال الحقيقيون في هذا العالم، ولا يصح غير ذلك. وما دامت الدولة الكونية المتجانسة ليست واقعاً، تظل دعوة شتراوس المشبوبة بالعاطفة إلى الثورة العدمية خيالاً في خيال.

يعتقد شتراوس على الجملة أن وظيفة الفلسفة هي المحافظة على أساطير العصر وأوهامه وليس تحدي تحاملات التقليد المفيدة. لكن هذا صحيح فقط عندما يستحسن الفيلسوف النظام، وإلا فعليه أن يستخدم الفلسفة سلاحاً لتقويضه. هذا هو لب تعليق شتراوس على روسو، ولهذا أثنى عليه لأنه أعاد الحكمة القديمة التي وحدها فهمت ماهية سلطة الفلسفة.

لا نجانب الصواب إذا قلنا إن شتراوس يستخدم وهم الدولة الكونية المتجانسة كي يُتحدث بحرية أكثر عن الديمقراطية الليبرالية أو النظام الذي تتطلبه الحداثة.

لكننا نجانب الصواب إن اعتقدنا أن الدولة الكونية المتجانسة هي مجرد وهم. بل على العكس، يعتقد شتراوس أنها المشروع الذي بث الحياة في الحداثة، شرقاً وغرباً. والحداثة ترمي إلى قهر الطبيعة والطبيعة البشرية. إنها ترمي إلى نسف "النظام التراتبي" في الطبيعة وإعادة خلق العالم على صورتها المساواتية.

وحاشى أن تكون الدولة الكونية المتجانسة تجريداً من تلفيق الفلاسفة، بل هي في رأي شتراوس الواقع المقلق الذي نحياه. إنها الكابوس الذي قادتنا إليه الحداثة بلا رحمة. وفي هذا العالم لا يوجد مكان لرجال مثل سيمونيد أو هييرو. ورغم أن شتراوس لا يقولها بهذه الصيغة، إلا أن الحداثة لديها القوة التقنية لإبادة أمثال هؤلاء (هذا إن لم يموتوا نتيجة الهندسة الوراثية). هكذا فهم شتراوس الهولوكوست. لقد رأى أن نظام هتلر هو النظام الديمقراطي بامتياز، وأن هتلر هو تجسيد لرجل الجماهير. وبخلاف غيره من الكتاب، لم يعتقد شتراوس أن الهولوكوست كانت طفرة شاذة في تاريخ الغرب، بل رأى أنها النتيجة المنطقية للحداثة. فإذا تسلح الرعاع بالقوة التقنية، فإن حكمهم يرمي إلى إبادة أسمى الكائنات على نطاق عالمي. ولم تكن أمريكا بالنسبة إلى شتراوس ملاذاً يرتجى. بل لا بد أنها كانت بمثابة محاولةٍ للنجاة من الحداثة عن طريق الهرب إلى قلب الدولة الكونية المتجانسة.

يحرز شتراوس بعض الانتصارات على كوجيف لكن كوجيف لا يخسر هذه الجولة بسبب قوة حجة شتراوس. بل يخسر لأنه لا يخبرنا عما هو صالح في الدولة الكونية المتجانسة. ولا يعلل لنا لماذا احترام "كرامة الإنسان" هو أفضل ركيزة للحياة السياسية. ولا يشرح لماذا تكافؤ الفرص ليس مؤامرة ضد التفوق. ولا يقول لنا لماذا المجتمع اللاطبقي هو مجتمع عادل.

ينتصر شتراوس لأن تصور كوجيف لنهاية التاريخ لا يمكن تمييزه عن نبوءة نيتشه الجهنمية أو عن مقت شتراوس للحداثة. يشعر كل من كوجيف وشتراوس أن الحاضر، مقارنة مع الماضي، هو عصر لا مثيل لتفاهته في التاريخ. وهما مقتنعان أنه في هذا الحاضر ما بعد التاريخي لا شيء عظيماً ممكن. يعبر مفهوم كوجيف لنهاية التاريخ عن مزاج من الكآبة الكونية حول الحاضر، وهذا المزاج يتعشق بشكل جميل مع الأسى الذي يشعر به شتراوس من جراء الحداثة. إن مفهومي الحداثة وما بعد التاريخ هما أداة تفسيرية واحدة تقسم التاريخ إلى ماضٍ مجيد وحاضر مُزْرٍ. وختاماً، يشترك كوجيف وشتراوس في ذات الكراهية تجاه الحداثة وهذه الكراهية شاملة إلى درجة لا يمكن أن تتحول إلى نقد بنّاء. وعندما تُعَدُّ حضارةٌ ما خالية تماماً مما يشفع

لها، لا يبقى لها من خيار سوى اليأس والتدمير. والنتيجة هي الانتحار المجاني عند كوجيف والثورة العدمية عند شتراوس. هذه هي السياسة في أسوأ تطرفٍ لها. والمفارقة هي أن مثل هذا التطرف في أمريكا يُمَرَّر باسم المحافظة.

• الكوميسار والسوبرمان

ليست المساجلة بين كوجيف وشتراوس ما يظن عنها عموماً. إنها ليست مساجلة بين حداثي مسعور يؤمن بالتقدم ومستقبل الإنسانية ومعادٍ للحداثة متشائم من المستقبل ويحن إلى عهد ذهبي مفقود. إن نفور الواحد منهما تجاه الحداثة لا يقل عن نفور الثاني، وكان كلاهما يحن إلى "الفضائل الأرستقراطية" للرجال الحقيقيين الذين كانوا يخاطرون بحياتهم من أجل المجد. كما أنها لم تكن مساجلة بين ستالينيٍّ منجذبٍ إلى الاستبداد الحداثي وبين تقليدي يدين الاستبداد أياً كان، فكلاهما يشيد بالاستبداد. ولم تكن مساجلة بين شخص يؤمن بأن الفلاسفة يجب أن ينخرطوا في صناعة التاريخ وآخر يؤمن بأن عليهم أن ينكفئوا إلى عزلة الأكاديمية، فكلاهما كان يؤمن أن الأفكار تصنع التاريخ وأن على الفلاسفة أن يؤثروا على أصحاب السلطان. ولم تكن مساجلة بين ثوري متطرف ومحافظ معتدل، إذ لم يكن أي منهما معتدلاً من الناحية السياسية. لقد كان كلاهما مفكراً منغلقاً يُغويه العمل السياسي على نطاق كوني ويستهويه.

إذن، فما هو جوهر الخلاف في "أعمق مواجهة علنية بين فيلسوفين في هذا القرن" على حد تعبير ألن بلوم؟ أعتقد أنه من الأفضل لو فهمنا السجال بين كوجيف وشتراوس بوصفها مناظرةً بين مفوض الشعب a people's commissar ورجل نيتشه الخارق. عندها فقط تصبح هذه المساجلة بالفعل مساجلة زماننا الذي يعج بالمفوضين والرجال الخارقين. للوهلة الأولى يبدوان مختلفين جداً، لكنهما في الحقيقة صنف بشري واحد.

يبدأ مفوض الشعب مثالياً محباً للإنسانية، فهو غيري، عطوف، تحدوه رغبة في العدالة الاجتماعية لا ترتوي. لكنه مع مرور الزمن يكتشف، كما اكتشف كوجيف، أن الذي يسعى لخدمة الإنسانية يجب أن يتحصن ضد الآثار المربكة للوساوس الأخلاقية. يجب أن يكون واحداً من تلك القلة الخارقة التي لا تعاني وخزات الضمير الحي. عليه أن يسمو فوق المراتب البشرية العادية وأن يعيش بمنأى عن الخير والشر. ومن المفارقة أن عليه أن يصبح "معدومَ المشاعر الإنسانية" إذا كان يريد

أن يخدم الإنسانية. ولم يفهم هذه القضية أحدٌ خيراً من لينين. لقد أدرك أن الثورة مسألة وحشية ودموية وأن على المرء أن يتجرد من قلبه لكي يكون على قدر المسؤولية المنوطة به. وبصفته مفوضاً حقيقياً، كان على لينين أن يتصارع مع رخاوته: لقد كان محباً لبيتهوفين ولم يجد أعظم من *Appasionata*، وكم كان يتمنى لو يستطيع أن يستمتع بالاستماع إليها كل يوم. لكنه أدرك أن مفوض الشعب لا يتحمل التعرض الزائد لمثل هذه "الموسيقى فوق البشرية" لأنها "تجعلك ترغب في قول أشياء لطيفة وسخيفة أو في مداعبة رؤوس الذين يستطيعون، وهم يعيشون في جحيم رهيب، أن يخلقوا مثل هذا الجمال." لا يطيق المفوض أن يكون رخواً أو عاطفياً. وعلى تعلقه الحميم بالقضايا البشرية أن يتنحى لصالح اللامبالاة الباردة، وعلى تعطشه للعدل أن يتنحى لصالح حسابات المصلحة، وعلى الرحمة أن تتنحى لصالح القسوة عند الحاجة. وعلى المفوض الذي نصّب نفسه مُخَلّصاً للبشرية أن يضحي بإنسانيته لصالح الجنة المستقبلية على الأرض.

لكن الدراما تتخذ منعطفاً مفاجئاً عندما يبدأ المفوض باحتقار مدينته الفاضلة التي كرس لها نفسه وجَهِدَ من أجلها بلا كلل. في هذه اللحظة بالذات تبدو همسة السوبرمان ذات سحر عظيم. فالسوبرمان يأمره أن ينسى الإنسانية، ويعلمه بدلاً من ذلك أن ينتشي بإعجابه بنفسه. ومع مرور الزمن يهجر المفوض مهمته السامية التي وضعته على طريق التهلكة، يهجرها لصالح تعظيم الذات. فهو يبدأ يدرك أنه من الجنون أن يضحي بنفسه، هذه النفس الجليلة الخارقة للعادة، من أجل عامة الشعب. ثم يبدأ يعترف لنفسه بشيء لم ينكره قط، وهو أن الطبيعة تحتوي على "نظام تراتبي للكائنات." ويقتنع أن التاريخ ليس إلا مسرحاً تعرض عليه "تراتبية الكائنات" ذاتها. ثم يبدأ يرى أن الرحلة أهم من بلوغ المحطة الأخيرة. عندها لا يعود يفكر في حياته، التي يحياها بمنأى عن الخير والشر، كوسيلة لنيل الغاية الكبرى، فيبدأ يعتقد أنها هي غاية في ذاتها. هكذا ينـزلق مفوض الشعب إلى شخصية السوبرمان. وحاشى أن تكون هذه تحولاً كبيراً، بل هي خطوة صغيرة.

هذه القصة تشبه الدراما النفسية التي تعيشها شخصية راسكولنيكوف في رواية دوستويفسكي [الجريمة والعقاب]. يبدأ راسكولنيكوف بتبرير جريمته باسم الخيرات التي سيغدق بها على عائلته وعلى البشرية، لكنه يتخلى لاحقاً عن كل غاياته الغيرية لصالح رغبة تعظيم الذات وطلب المجد الأعوج عن طريق الجريمة. لكن قصتنا، على خلاف قصة دوستويفسكي، ليس لها نهاية سعيدة. فلا كوجيف ولا

شتراوس يستطيع أن ينجو من أوهام غروره. إذ لم يخطر ببالهما أن المفوض ـ السوبرمان هو شخص انحطّ إلى مستوى أدنى من مستوى المارقين والأوغاد العاديين الذين يعترفون بشرعية القوانين الأخلاقية التي ينتهكونها.

إن كلاً من كوجيف وشتراوس يضلل نفسه في اعتقاده أن التاريخ تآمر على أسمى الكائنات. وهما مقتنعان أن عبادة الجماهير كادت أن تبيد القلة الاستثنائية الخارقة للعادة. وهما يعتقدان أن هذه القلة هي بقايا سلالة نبيلة تبحث عن شط للأمان. هذه الأسطورة تسمح لهما بأن يوهما نفسيهما بأنهما مراكز الاحتساسات الدماغية التي ترصد اليأس الكوني، وأنهما عجائب ما بعد التاريخ، وعينات حية من إنسانية منقرضة. وزبدة القول إن كوجيف ينضم، من حيث لا يدري، إلى دير شتراوس المنغلق، ليعتنق ذات الجنون المتعالي الذي كان السبب في انتقاده البارع لشتراوس.

في الحقيقة لم يهجر التاريخ أسمى الكائنات، بل جعلها بكل بساطة كائنات عادية. وإذا كان عالمنا أشبه شيء بدولة هوبز الطبيعية، فلأن كثيراً يعتقدون أنهم مستثنون من القانون الأخلاقي الذي يقيد بقية البشرية. فالإرهاب، هذا التمرد الانتحاري العدمي الذي شاع في عالمنا، ليس عمل مجرمين عاديين، بل عمل مارقين خارقين وفعل جرائمهم المجانية.

وكما سنرى في الفصلين التاليين، يرى الكتاب الأمريكيون الذين تأثروا بكوجيف، أمثال ألن بلوم وفرانسيس فوكوياما، أن الحياة في أمريكا هي لب الإمبراطورية الكونية المتجانسة. ويرون أن الأمريكيين هم آخر البشر، يخوضون في أوحال الحيوانية العبثية في نهاية التاريخ.

الفصل الحادي عشر

ألن بلوم وآخر البشر

كان ألن بلوم يعد ألكسندر كوجيف واحداً من أعظم أساتذته، فهو يخبرنا بأنه درس على يدي كوجيف من 1953 إلى موته عام 1968. أرسله ليو شتراوس ليتتلمذ على يدي كوجيف رغم أن هذا الأخير لم يكن يحتل منصباً أكاديمياً، ولم يعد يعقد حلقته الدراسية المشهورة عن هيغل خلال تلك الفترة. كان بلوم يذهب لرؤيته في مكتبه في وزارة الاقتصاد الفرنسية، حيث كان كوجيف منهمكاً في "إشرافه" على نهاية التاريخ. لا شك أن الإدارة كانت عملاً مضنياً، لكن كوجيف، كما يقول بلوم، كان دوماً مستعداً "لإغلاق الباب والحديث عن الفلسفة."

لقد نوقش كتاب بلوم /انغلاق العقل الأمريكي/ أكثر مما فُهم. وأعتقد أن الذين اقتربوا من فهمه هم أولئك الذين أدركوا أن الكتاب مجرد نسخة مشوشة عن عمل ليو شتراوس. لكن كتاب بلوم، كما سنرى، شاهد على تأثير ألكسندر كوجيف، إذ يرى بلوم أن أمريكا تمثل عودة التاريخ إلى الحيوانية.

ورغم أن كتاب بلوم غالباً ما يبدو وكأنه شطحات عقل مشوش، إلا أنه يفصح عن موضوع واضح متكرر، وهو التناقض بين الحضارة والتوحش. وهذا التمييز يعبر عنه بطرق مختلفة، فهو مرة الفرق بين أوروبا وأمريكا، أو بين الفن والفن الهابط، بين المأساة وغيابها، بين الشاق واليسير، بين التصعيد والإشباع، بين المرتبة الاجتماعية وانعدامها، بين التراتبية والمساواة. وأعتقد أن تمييز بلوم بين الحضارة

والتوحش هو توسيع لمفهوم كوجيف عن التناقض بين التاريخي وما بعد التاريخي. فالحضارة بالنسبة إلى بلوم هي بمثابة التاريخ بالنسبة إلى كوجيف ـ فاصل مجيد بين حيوانية الإنسان البدائية وعودته إلى التوحش في نهاية التاريخ التي تمثلها أمريكا. ويحذو بلوم حذو كوجيف في جعله أمريكا تجسيداً لمجتمع ما بعد التاريخ الذي يسكنه آخر البشر الذين ينغمسون في حيوانيتهم.

سأحلل فيما يلي تصور بلوم للحضارة وسقوطها، وسأبين أن نظرته للحضارة هي نظرة ما بعد الحداثة بمعنى أنها تعتمد على الفكرة النيتشية القائلة بأن كل الحضارات هي "آفاق" وعلى الافتراض الكوجيفي بأن كل الآفاق في عالم ما بعد التاريخ قد نُسفت.

لقد أُسيء فهم بلوم بصورة شنيعة وقيل إنه موضوعاني كلاسيكي يكيل الشتائم لنيتشه والنسبية الحديثة. لكن نقد بلوم، كما سيتضح لاحقاً، لم يكن موجهاً ضد نيتشه، بل ضد ترويج فكر نيتشه في أمريكا وتشويهه وتسفيهه. إن بلوم يعترض على "نَتْشَنَة اليسار" التي تجعل من نيتشه داعية لليبرالية الأمريكية. ويعتقد بلوم أن نيتشه، بالمفهوم الصحيح، ينتمي إلى اليمين. وسأبين أن بلوم هو مثال المفكر النيتشي اليميني. وسأبين أنه ليس هناك من سبب يدعونا للاعتقاد بأن تصوره النيتشي للثقافة جيد أو مرغوب فيه.

• مغريات الثقافة

الثقافة هي مرادف للتاريخ والحضارة والمجتمع المدني والوطن والمدنية أو ما يفضل بلوم تسميته "بأفق الكهف." ويرى بلوم أن كلمة ثقافة ذات منشأ حديث نسبياً. إذ جاءت ردةَ فعلٍ على المجتمع العقلاني المبرمج الذي أنتجه فكر عصر التنوير. لقد توجب على الفلاسفة المناهضين لعصر التنوير، أمثال روسو ونيتشه، أن يبتكروا مصطلحاً جديداً، لأن الحضارة ذاتها دنستها عقلانية التنوير. إذن، فالثقافة هي إعادة اكتشاف للحكمة القديمة من قبل نقاد التنوير. ولأن بلوم منحاز للتنوير، فهو يستخدم هذا المصطلح ولا يجد فيه غضاضةً إلا لأنه ليس قديماً بما يكفي.

ينظر بلوم إلى الثقافة بمثابة سحر عجيب يحول الرجل الفطري إلى أب ومواطن. إذ تؤنسن الثقافة الرجل بمغرياتها الآسرة. فهي تشده إلى قوم بعينهم، إلى نمط حياتهم المميز، إلى ما يكرهون وما يحبون، إلى لغتهم، إلى آلهتهم، إلى مفهومهم للخير والشر. إن الثقافة تشد الرجل إلى مجتمعه برباط الحب. فهي تحول حبه

الفطري لذاته إلى حب ذريته ووطنه. لا يفصح بلوم تماماً عن الوسيلة التي يتم بوساطتها تحول الرجل الفطري إلى أب ومواطن. لكنه يخبرنا بأن لها علاقة كبيرة بالجنس.

إن الجنس هو أقوى عاطفة لدى الرجل الفطري. وهدف الثقافة هو تصعيد الجنس أو تحويله إلى حب. والأسرة أداة حيوية في هذه العملية (وهذا ما يفسر تأسف بلوم على تفكك الأسرة). والنساء شريكات الثقافة في تحويلها للرجل. فهن يسمحن للرجال بمعاشرتهن جنسياً، لكن ضمن الشروط التي تتطلبها الثقافة. وعلى الرجال أن يدفعوا ثمناً غالياً من أجل الإشباع الجنسي. فعليهم أن يعملوا ويضحوا في سبيل تربية ذريتهم وتعليمهم. إن تأجيل الإشباع الجنسي، مع ما يرافقه من صعوبة، يكثف المتعة الجنسية بحيث يلتحم أخس ما في كينونة الإنسان مع أسمى ما في روحه. وهكذا يلتحم الرجل بالمجتمع الأكبر من خلال حبه لذويه (أي زوجته وذريته). أما الثقافة فتوسع نطاق الحب، فتبعده عن الأسرة لتربطه بالوطن. وتكمن عبقرية عملية التصعيد هذه في قدرتها على الاحتفاظ بالقوة الأصلية للعاطفة الجنسية وشدتها بالرغم من ربطها بالوطن الأم. هنا لم يعد الجنس قضية عَرَضية، بل مشكلة كبيرة.

تستطيع الثقافة تحقيق هذا التحول المجيد للرجل الفطري بسبب قدرتها على الجذب. فعلى حد قول بلوم:

> الثقافة عمل فني، والفنون الجميلة هي أسمى تعبير عنها. فالثقافة بوصفها فناً تمثل ذروة التعبير عن إبداع الإنسان وعن قدرته على تجاوز حدود الفطرة الضيقة. والثقافة بوصفها شكلاً من أشكال الاجتماع هي نسيج العلاقات الذي تعبر الذات فيه عن نفسها بشتى الأنواع والتفصيلات. إنها بيت الذات، لكنها أيضاً حصيلتها.

إن الثقافة مغرية، فهي تفوق الفطرة جمالاً وأبهة. والثقافة تقدم للرجل شيئاً أرفع وأسمى من أي شيء يجده في الطبيعة. فهي تنقذه من عزلته الفطرية، وتوفر له ملاذاً من غربته، وتعطيه وطناً وجذوراً. لهذا يختبر الرجل الثقافة بوصفها تحقيقاً لحاجة أو شوق دفين. وبهذه الطريقة تنجح الثقافة في جعل الرجل يشعر بالنقص في غيابها. إن الثقافة تشن حرباً على الفوضى، والفطرة، والتوحش. إنها انتصار النظام

على الفوضى، والفن على الفطرة، والإنسانية على التوحش. وهدف الثقافة هو إعطاء الإنسان كرامة وذلك برفعه فوق سوية الحيوانات. فهي تعلمه أن يحتقر ذاته وتوحشه وأن يعشق شيئاً مهيباً وفاخراً. والثقافة تحدد ما هو مقدس لدى قومٍ ويستحق الركوع أمامه. وهي تعلِّم الرجال معنى القيمة والتفاهة، معنى الشرف والاحتقار، معنى الحب والكره. وهذه مسائل لا تخص العقل. فالفطرة والعقل لهما سمة كونية، بينما الثقافة تمتاز بخصوصيتها. فالثقافة لا هي عقلانية ولا هي فطرية: فنحن لا نستطيع أن نختار بين الثقافات على أساس العقل أو الفطرة. وتعدد الثقافات سيؤدي بالضرورة إلى التصارع فيما بينها، وهذا الصراع لا يمكن حله بالوسائل العقلانية. لهذا لا يكفي أن تشن الثقافة حرباً على الفوضى والفطرة والتوحش، بل أن تشن حرباً على الثقافات الأخرى. وعليها أن تهزم الثقافات الأخرى كي يكتب لها النصر.

ورغم خصوصيتها، تصر الثقافة على أنها هي مصدر القيم الأخير ومحكمة الاستئناف الأخيرة. فالثقافة ترفض الاعتراف بأي مصدر للولاء أسمى من ذاتها. ولا يمكن أن تكون هناك سلطة أعلى من سلطة الثقافة. ولكي تضمن تسلطها، تصر الثقافة على المماهاة بين الخير وكل ما يخصها. وهي لا تتسامح بشأن أي تفريق بين هذين الأمرين، لأن مثل هذا التفريق من شأنه أن يقوض سلطتها ويضعف تعلق المواطنين بما يخصهم: أي استعدادهم لتفضيل أطفالهم على أطفال الآخرين، وأبناء وطنهم على مواطني العالم، وبلادهم على أية بقعة أخرى في الدنيا.

ولكي تبرر مثل هذا التعلق، لا بد للثقافة من أساطير. فالأساطير ضرورية لأنها تمنح الناس إحساساً متميزاً بمكانتهم في الكون أو برسالتهم التاريخية. والأساطير تعلم الناس كيف يعتزون بتراثهم، وهذا بدوره يساعد على تنشئة "الوعي الجمعي." قد يستلزم هذا "ضيقاً كبيراً جداً،" لكن هذا الضيق، كما يرى بلوم، لا يتنافر مع "صحة الفرد أو الأمة." فالأساطير زاد الثقافة، والثقافة هي سداة المجتمع ولحمته.

ليس لدى بلوم أية اعتراضات على المجتمع المنغلق، لأنه من غير المعقول أن يحتج على ما يعتقد أنه منطق الحياة السياسية، ولو فعل لكان مثل من يلعن الشمس لشروقها. وكل مجتمع له ثقافة هو مجتمع منغلق بالضرورة، أو كما يقول بلوم "الثقافة كهف."

إن العقل والعلم والفلسفة، حسب رأي بلوم، مصادر خطر على الثقافة. فالفلسفة تكتشف معياراً من خارج الثقافة، فستخدمه للحكم على هذه الأخيرة. وهي تفرق

بين ما هو عادل وما هو قانوني، وبين ما هو خير حقاً أو بالطبيعة وبين ما هو تقليدي. والفلسفة تضعف من قبضة الثقافة على البشر، لأنها تقوض ذلك "التعلق العاطفي بما يخصهم." إن الفلسفة تستبدل الأسطورة بالحقيقة، والتقليد بالطبيعة. وهي تمتاز بهذا "السحر الكاسح" الذي يدمر سحر الثقافة، ولهذا فإنها "صنعة خطرة."

إن الثقافة حسب رأي بلوم متناقضة مع الفلسفة والعقل والعلم والصبغة الكونية التي تدعيها هذه الثلاث الأخيرة. والثقافة تمقت الكونية لأنها تعتقد أن ما يجمع البشر ليس إنسانيتهم، بل توحشهم. كما أن سعي الحداثة لتحقيق الدولة الكونية المتجانسة هو نقيض الثقافة. وكما أدرك كوجيف، فإن الدولة الكونية المتجانسة تعني زوال الثقافة تماماً والعودة إلى الحيوانية. ومن هنا، فإن عبارة "ثقافة كونية" هي تعبير متناقض.

ويعتقد بلوم أن الديمقراطية الليبرالية، وهو النظام الذي تتطلبه الحداثة، تعبر عن هذا التناقض خير تعبير. فهو يزعم أن هناك "تناقضاً أساسياً بين المجتمع الليبرالي والثقافة." والديمقراطية الليبرالية تنشأ من الإيمان بحقوق الإنسان الكونية، تلك الحقوق العائدة للإنسان بوصفه إنساناً، المتأصلة في الطبيعة لا في المجتمع. ترِثُ الحداثة كونيّتها من المسيحية، بل هي في الحقيقة وريثة المسيحية التي يعدها بلوم ديناً لا ينسجم مع الثقافة. يرفض بلوم الحقوق الطبيعية وينكر وجود أخلاق كونية. فالحق والباطل هما نتاج ثقافات محددة. وهو يعتقد أن الإيمان بوجود أخلاق كونية هو وهمٌ يصيب أناساً مثل عطيل الذي يشكل إخلاصه للمبادئ الكونية للمسيحية، حسب رأي بلوم، العيب في شخصيته، فيقوده إلى نهايته المأسوية.

يسير بلوم على خطا نيتشه وشتراوس في اعتقاده أنه من السخف إقامة مجتمع على العقل (كنقيض للأسطورة) وتأهيله بأناس طبيعيين (أي لم تهذبهم الثقافة). وهذا ما حاوله هوبز ولوك وأهل الحداثة. والنتيجة هي ولادة البرجوازي الذي يعتقد بلوم أنه لا يختلف إطلاقاً عن آخر البشر لدى نيتشه. ويكمن إعجاب بلوم بروسّو في أن روسّو استطاع أن يرى انحطاط الحداثة وإفلاسها وهي في أوج انتصارها. إذ استطاع روسّو أن يرى أن عقلانية التنوير أنتجت "نمطاً بشرياً منحطاً،" وكان أول من أطلق عليه تسمية "البرجوازي." وكان على روسو أن يكتشف من جديد الفهم القديم للثقافة. لقد هاجم العقل والعلم وعدّهما عديمي الفائدة للبشر (أو على الأقل لمعظمهم). وقد اكتشف من جديد العبقرية الخلاقة لأساطير الثقافة المتمثلة بشخصية

المشرّع. باختصار، لقد اكتشف روسو من جديد الحكمة القديمة ومهّد الطريق لنيتشه.

أثنى بلوم على نيتشه لأنه لم يكتشف الحكمة القديمة فحسب، بل لأنه تجاوز روسو ليقدم أدق تشخيص لداء الحضارة الغربية. لقد اكتشف نيتشه "فراغاً روحياً مرعباً" أو "تبخراً لدم الروح." لقد عرف أن الثقافة أفل نجمها، وأن إنسانية الإنسان في خطر. لقد أراد نيتشه أن يكتشف العلاج، كما أنه أراد أن يعرف كيف يبعث الحياة في الثقافة من جديد. لقد أدرك نيتشه أن الثقافة هي نتاج لعُبقرية خلاقة. ومهما كان رأي المحافظين في التراث فإن لكل ثقافة بداية. وصانعو الثقافة هم فنانون عظام (يسميهم نيتشه Übermensch لكن بلوم يتفادى هذا المصطلح). إنهم فنانون قادة يمتلكون القوة والشجاعة والشخصية التي يؤسسون بها لصيغ أو نظم جديدة. إن ما يميز هؤلاء المبدعين العظام ليس حقيقة فكرهم، بل إبداعهم الذي يتجلى في قدرتهم على ابتكار آفاق الثقافة. وصانعو الثقافة هؤلاء هم أيضاً صانعو الأساطير الملهمة الآسرة، حيث إن "الأساطير هي التي تبث الحياة في الثقافة." وصانعو الأسطورة هم أيضاً صانعو الإنسان. لأن الإنسان، حسب هذا المفهوم، هو إغريقي أو هندي أو يهودي أو مسيحي أو مسلم. وما يقصده بلوم بالأسطورة هو ما يعنيه كوجيف بالإيديولوجيا. ونهاية التاريخ هي نهاية الإيديولوجيا وانتصار العقل وموت الإنسان. لكن بلوم لم يُبد استعداده بعد للاعتقاد بأن مرض الغرب هو مرض قاتل.

لقد افترض نيتشه أننا نحتاج إلى عبقرية خلاقة إذا أردنا إنقاذ الغرب. لكن المشكلة ليست بهذه البساطة. فالتنوير استنـزف الابتكار والأصالة من الإنسانية، بل دمر شروط الإبداع نفسه، وجعل مسألة إحياء الثقافة مسألة إشكالية للغاية. ولهذا استهدف نيتشه فكر التنوير وما رافقه من التزام بالديمقراطية والمساواتية.

يقبل بلوم تشخيص نيتشه لعلة الحضارة الغربية كما يقبل وصفته لعلاج هذه العلة. إن عقلانية التنوير هي مصدر الانحدار. وهكذا فإن محاولة استبدال الأسطورة بالعقل، والثقافة بالفطرة لا بد أن تنتهي بموت الإنسان. لهذا لا بد من العبقرية الفنية والأساطير الآسرة والأوهام الجميلة لكي نجدد "دم الروح المتدفق" ونخرج من الفراغ الروحي الراهن.

باختصار، إن تصور بلوم للثقافة يحتوي فلسفة للتاريخ تتوسع، بالاتكاء على روسو ونيتشه، في فكرة كوجيف عن موت الإنسان. والقصة باختصار كما يلي: في

البداية كان الإنسان يعيش في حضن الطبيعة. وكان هذا المخلوق الفطري وحيداً، أنانياً، قوياً، معتداً بذاته، وحيوياً. بعدها جاء صانعو الثقافة من أمثال هوميروس وموسى وعيسى وبوذا، فنجحوا في ترويض "الأسد الرابض في النفس" وفي تهذيب الإنسان. لقد ارتبط الإنسان المعزول بأسرة، ومن خلال الأسرة ارتبط بقوم بعينهم. ومع مرور الزمن امتلأت الأرض أقواماً، لكل منهم طريقته المميزة في الحياة، لهم آلهتهم، لهم ما يحبون وما يكرهون، لهم لغتهم الخاصة، ومفهومهم الخاص عن الخير والشر، كما لهم سحرهم الخاص بهم. ولم يكن أيّ مما يميزهم مفهوماً لجيرانهم. فالتاريخ هو قصة صراع الثقافات. وكان الرجال مستعدين للموت، حباً بثقافتهم واعتزازاً بها. إذ لا معنى لحياة الإنسان أو موته دون ثقافة. كان هذا عهداً مجيداً في الوجود البشري. إنه عهد الحروب والبطولات. عندئذٍ جاءت ثقافة المدمرين: وهؤلاء كانوا أهل الحداثة الذين تحالف معهم كوجيف ذات يوم. ولم يكن هؤلاء أشراراً بقدر ما كانوا حمقى وضالين. كانوا، أمثال بروميثيوس، عازمين على منح السعادة للإنسان. وحباً بالإنسان انطلقوا لوضع حد للتاريخ وحروبه. كانوا يحلمون بدولة كونية واحدة متجانسة يتنعم فيها مواطنوها، رجالاً ونساءً، بالحرية والمساواة والسلم والازدهار. ولبلوغ هذا الأرب، كان عليهم أن يدمروا تمايز الشعوب، كما كان عليهم أن ينقّوا الحياة من الأساطير والغموض. كان عليهم أن يحرروا الإنسان من أسر الثقافة، وكان عليهم أن يستبدلوا انغلاق الثقافة بالانفتاح، وكان عليهم أيضاً تقويم "ما اعوجّ" من الروح. لكنهم لم يدركوا أن نتيجة هذا المشروع هو أنه سيترك الإنسان بلا روابط إلى الأبد. لم يدركوا أن مشروع الحداثة هو موازٍ لموت الإنسان، لأن الإنسان، بهذا المفهوم، هو ثمرة الثقافة. لذلك، فإن اندثار الثقافة يعيد الإنسان إلى حضن الطبيعة. ومن المفارقة أن التقدم يعيد الإنسان إلى الحيوانية. الثقافة باختصار، هي ما يقصده كوجيف بالتاريخ. إنها فترة انتقالية بين حيوانية الإنسان البدائية وعودته إلى التوحش في نهاية التاريخ. الثقافة تمثل عصر الإيديولوجيا والتحامل والكفاح. إن اندثار الثقافة، أو نسف كل الآفاق، هو نهاية التاريخ وموت الإنسان.

هذه القصة تسحرنا ببساطتها. لكنه يجدر بنا أن نشير إلى موطن الخلل فيها. فإذا كان الإنسان الطبيعي، الذي تحفزه رغبة الاعتراف، متوحشاً ونـزوياً وعنيفاً ولا يمكن ترويضه إلا بوساطة الثقافة، فعلينا أن نتوقع إذن أنه بزوال الثقافة سيعود الإنسان إلى توحشه الطبيعي. لكن القصة تقول إنه في نهاية التاريخ يكون الإنسان

مشغولاً بالتجارة والاستهلاك لا بالحروب والفتوحات. وهذا ما يجده راوية القصة معيباً لما فيه من الرفض والخنوع والخمول. ويشكو الراوية أن الإنسان فقد رجولته. يبدو أننا مضطرون إلى أن نستنتج ما يلي: الإنسان ليس متوحشاً بطبيعته، لكن الثقافة تجعله هكذا. وفي هذه الحال، لا يوجد ما يدعونا إلى أن نترحم على زوال الثقافة. فإذا كانت كل الأشياء المقيتة في الإنسان هي نتاج الثقافة، فخيرٌ للإنسان أن يتحرر من كل روابطه.

ولا يمكننا أن نفهم إدانة كوجيف وبلوم لأمريكا ما لم ندرك أنها تجسيد لعودة الإنسان إلى الحيوانية القانعة—أي إلى التجارة والاستهلاك لا إلى الحروب والصراعات. إن أمريكا بالنسبة إلى بلوم، كما هي إلى كوجيف، بمثابة القلب من الإمبراطورية الكونية المتجانسة والرائدة في تدرج العالم نحو الحيوانية. إنها تمثل زوال الثقافة، ونهاية التاريخ، وموت الإنسان.

يتوهم بلوم أنه ليس أمام الإنسان سوى خيارين: إما أن يتعلق تعلقاً جنونياً بأساطير ثقافته أو يرتمي في أحضان التجارة والعبثية والاستهلاك الحيواني. لكن ما ينساه بلوم هو أنه بسبب الثروة ووقت الفراغ اللذين توفرهما التجارة، تصبح التجارة الشرط الضروري لنمو الفنون والعلوم التي تعطي الثقافة طابعها المتميز.

إن أحد أهم الموضوعات في كتاب بلوم هو أن أمريكا هي فايمار وألمانيا النازية. وهنا يقتفي بلوم أثر شتروس في اعتقاده أن فايمار هي النموذج الأصلي لليبرالية التي لا تفصلها عن البربرية التامة سوى خطوة واحدة. لهذا نجده ينقل تجربة فايمار ليغرسها في التربة الأمريكية. والنتيجة هي أن كتابه يعج بهواجس كارثية غامضة لا شكل لها. ولا يملك المرء إلا أن يلاحظ المفارقة في هذا الانتقاد، إذ إن بلوم نفسه يسهم في عملية فَيْمَرة Weimarization أمريكا التي يشجبها. إن تصور بلوم للثقافة هو تصور مفعم بالأصداء الفاشية، إذ يحتقر الليبرالية والتعددية والفردية والتنوع، كما أنه يركز على رجال خارقين يبتكرون الأساطير والأوهام بقصد تخدير الجماهير وتحويلها إلى "وعي جمعي" عدواني موحد.

• الروك: موسيقى الدولة الكونية المتجانسة

يقول بلوم إن الموسيقى الأمريكية أو الروك هي موسيقى الدولة الكونية المتجانسة، وهي تدرك ذلك. فأغانيها ملأى بالحنين إلى المجتمع الكوني الذي تنتفي منه الطبقات والأحقاد والصراعات. وفكرة الروك تلخصها مقولة "نحن العالم." وموسيقى

الروك "لا تعرف طبقة ولا أمة." ويكمن سحرها الكوني في كونها تحتكم إلى الشيء الوحيد الذي يربط بني البشر ألا وهو حيوانيتهم. وتستطيع الروك أن تغزو العالم بأكمله فقط باستخدام "عملة الجسد الرائجة." إن الروك هي تعبير عن الشهوات الحيوانية في أنقى صورها.

إن هدف بلوم من رسم صورة للمراهق النموذجي في أمريكا وهو يستمع إلى الروك عبر السماعات الرأسية ويقوم بواجبه البيتي هو أن يلخص مفارقة التقدم التاريخي. فهذا المراهق يتبطّل في غرفة معيشة مريحة وينظر إلى الحريات التي كسبها "دم الشهداء" على أنها أمر مُسلّم به. كما أنه غافل تماماً عن حقيقة أن العلم "سبر أغوار الطبيعة" ليقدم له الصوت الإلكتروني الذي يستمتع به. وهكذا يراه بلوم رمزاً لتقدم الحضارة: "وما النتيجة عندما يبلغ التقدم أوجه؟ مراهق يختلج جسمه بإيقاعات الهياج الجنسي." لا يتبقى في أمريكا التي يتخيلها بلوم سوى إيقاعات الشهوانية الجنسية الحيوانية الصرفة. وهل هناك من هو أقدر على محاكاة نغمات زيز الحصاد الصاخبة؟

وينكر بلوم أن تشكل موسيقى الروك شكلاً فنياً حقيقياً لأنه لا يوجد فن حقيقي يتمتع بإعجاب كوني. فالفن الحقيقي متجذرٌ في تربة معينة، ويجب أن يكون تعبيرا عن الروح المميزة لقوم ما، أي أن يكون مثل فن فاغنر الذي يسميه Gesamtkunstwerk، أي العمل الفني الشامل. لكن موسيقى الروك ليست تعبيراً عن "الوعي الجمعي،" بل هي موسيقى كونية تعبر عن عودة الإنسان إلى الحيوانية.

أعتقد أنه تجدر الإشارة إلى أن Gesamtkunstwerk هي فكرة فاغنر عن شكل فني شامل متعدد الوسائط يكون تاج التفوق الفني، شكل يتمثل حسب رأي فاغنر في أعماله الأوبرالية. وقد تحمس هايدغر والنازيون كثيراً لهذا المفهوم الفاغنري للفن. إذ اعتقدوا أن الفن يجب أن يكون كلياً، وأن يسبر كل غور من أغوار الحياة، وأن يكون مرآة الأمة، وأن يخدم أهداف ما أسماه النازيون Volksgemeinschaft أي مقاصد الأمة.

من الواضح أن الفن الشامل هو وصفة لتحويل الفن إلى وسيلة دعاوة. إذ تسلب الفن حريته، كما تسلبه قدرته على تجاوز ما هو صغير وإقليمي. وهكذا يفقد الفن دوره النقدي الاجتماعي، كما يفقد قدرته على تصوير التجارب الإنسانية السامية

والكلية والكونية التي تسمو بالنفس. ويبدو لي أن الفن الشامل هو حجة ظريفة لجعل الفن قواداً للنظام القائم.

لا عجب إذن أن نرى فاغنر، أعجوبة الثقافة هذا، كان يرتدي قفازين كلما تولى قيادة فرقة موسيقية لتعزف موسيقى فيليكس مَندلسون. لقد كان يحرص على ألا تتلوث نقاوته الثقافية والعرقية بموسيقى ذلك اليهودي. لكن لماذا يتولى قيادة فرقة موسيقية تعزف موسيقى مَندلسون؟ كان يفعل ذلك لقاء أجر!

• بلوم وآخر البشر

في مقدمة ترجمته لكتاب كوجيف /مدخل إلى تفسير هيغل/ يقول بلوم إن قيمة عمل كوجيف تكمن في قدرته على تفسير "وضعنا" وعلى "رسم صورة هائلة لمشكلاتنا باعتبارنا بشر ما بعد التاريخ" حيث لا عوالم تُقهَر، ولا آلهة تُعبَد، ولا حقائق تُكتشَف. وعندما كتب بعد عدة سنوات كتابه /انغلاق العقل الأمريكي/ وصف بلوم طلابه الأمريكيين بذات الوصف الذي استخدمه لوصف بشر ما بعد التاريخ عند كوجيف.

في المراحل الأولى من عمله الأكاديمي، كان بلوم منجذباً إلى طلابه الأمريكيين. ورغم أنه كان يعتقد أنهم متوحشون نبلاء، ظل يؤمن بأن لديهم استعداداً هائلاً للتحضر. ويمكن أن يصبحوا أزاهير للثقافة إن توفر لهم الأستاذ المناسب الذي يعرف ما تتوق إليه نفوسهم. وهنا يُعَوِّل بلوم على كتاب /إميل/ لجان جاك روسو.

لا يتكلم بلوم عن هذه القضايا بشكل مجرد بل يورد حكايات شخصية ذات دلالة. فعندما كان في الرابعة من عمره، قال له ولد ذكي بفظاظة إنه لا يوجد بابا نويل. ويعلق بلوم بشكل ساخر أن الولد أراد له بلا شك أن "يسبح في نور الحقيقة الساطع." ويتضح أن هذه واحدة من أسوأ ذكريات الطفولة لدى بلوم. إذ يقارن بلوم هذا الولد بأستاذ التقاه، وكان هذا الأستاذ يعتقد أن واجبه التربوي هو نسف الأحكام المسبقة لدى طلابه. ثم يعلق بلوم قائلاً إن هذا الأستاذ لا يعرف ماذا يفعل، فهو لا يدرك ما يتوق إليه طلابه، كما أنه لا يدرك المدى المدمر لسلوكه هذا على نفوسهم. وبلوم متيقن أن حرمان النفس من أساطيرها وأوهامها الأثيرة يعني استئصالها أو شلّها.

هذا يقودنا إلى الاستنتاج أن بلوم هو أستاذ يترك طلابه يعمهون في أحكامهم المسبقة وأساطيرهم وأوهامهم. لكن هذا ليس دقيقاً تماماً. فما يفاجئنا هو أن طلاب

بلوم، كونهم نتاج مجتمع "مفتوح،" ليس لديهم أحكام مسبقة. فهم بلا روابط أو ثقافة. وعلى أستاذ الثقافة أن يزودهم بالغذاء الذي تتوق إليه نفوسهم ما بعد التاريخية. عليه أن يقدم لهم أفلاطون وشكسبير، وأكثر. عليه، حسب تعبير بلوم، أن يكـون "قواداً وقابلة" في آن معاً. فمن المفروض أن يغويهم بشيء من نيتشه، ثم يدع سقراط يساعدهم على توليد أفكارهم. وبهذه الطريقة يتوصلون إلى الاعتقاد بأنهم اكتشفوا بأنفسهم ما علّمهم إياه أستاذهم. فالهدف الأخير هو التأكد أن الطلاب يتلقون غذاءهم المناسب من الأساطير والمواقف والأذواق والأحكام المسبقة.

ولما تقدم بلوم في السن، أصبح أكثر تشاؤماً ليس فقط من الجامعات بل من طلابه أيضاً. لم يعد يسحره "توحشهم الطبيعي." لم يعد يرى أنهم الماسات بحاجة إلى صقل. لقد باءت بالفشل كل جهوده لتحويلهم إلى درر للثقافة. لذلك راح يرى أنهم بشر ما بعد التاريخ ـ بل آخر البشر. لقد بدأ يصفهم بأنهـم "حيوانات عارية" ليس لها "سمات الحضارة." وشبههم بالقطيع الذي "يرعى سوية." لقد وجد موسيقاهم وشهوانيتهم على وجه الخصوص جديرة بالاحتقار، وتدل خير دلالة على الحضيض الذي وصلوا إليه.

أما أنا فأرى أن موقف بلوم نحو طلابه يشير إما إلى تزايد مقاومتهم لإغواءاته أو إلى ضعف في قدراته لسحرهم وجذبهم إليه. إنه يشير إلى تحول واضح من تفاؤل نيتشي في قدراته المبدعة للثقافة إلى استسلام كوجيفي لنهاية التاريخ وانتصار آخر البشر.

• نيتشه: أفيون آخر البشر

في تثقيفه لطلابه، كان بلوم يؤمل أن ينتشلهم من المستنقع الكوني المتجانس. لكن المهمة بدت مع مرور الوقت أكثر صعوبة. وكانت الخطوة الأولى هي دفعهم للاعتراف، على الأقل لأنفسهم، بأنهم حقاً آخر البشر. وإن رفضوا أن يعترفوا بأن حيواتهم ما هي إلا أعراض لانحطاط ما بعد التاريخ، فلا يمكن دفعهم خجلاً إلى استبدال أحكامهم الأمريكية المسبقة (أو عدمها) بأحكام بلوم المهذبة. وظن بلوم أن مقاومتهم لفنه مردّها إلى الطريقة الغريبة التي سرق بها اليسار [الأمريكي] نيتشه، مما جعل بلوم يتخبط.

يرى بلوم أن اليسار أضفى على نيتشه مسحة ديمقراطية، وأمْرَكَهُ وجعله مبتذلاً وتافهاً. لقد حول اليسار نيتشه إلى ناطق باسم جميع الأشياء اليسارية أو ما بعد

التاريخية التي يحتقرها [نيتشه] كالديمقراطية والحرية والمساواة. لكن نيتشه ينتمي إلى اليمين إذا ما فهم حق فهمه.

ويرى بلوم أن ماكس ويبر مسؤول عن تعريف أمريكا بنيتشه، لأن ويبر هو الذي روّج للمفهومات النيتشية في أوساط العلوم الاجتماعية الأمريكية. ولولا وساطته لما ترسخت أفكار نيتشه في أمريكا، حيث كان نيتشه ملوثاً بجرائم الفاشية إلى الحد الذي يحول دون اكتسابه صيتاً طيباً. ويرى بلوم أن أهم مفهومات ويبر، والتي راجت في أوساط العلوم الاجتماعية الأمريكية، هي مفهومات نيتشه. وخير مثال هو مفهوم ويبر للكارزما.

لقد كانت "روتنة ويبر" أول خطوة في أمركة نيتشه. ثم أكمل وودي ألن ما بدأه ويبر، وذلك بقليل من المساعدة من يساريي مدرسة فرانكفورت. وكانت النتيجة هي امتصاص نيتشه امتصاصاً كاملاً من قبل الثقافة الشعبية الأمريكية.

يعتبر بلوم أن وودي ألن هو مهندس النسبية الشعبية. ففي فيلم /زليغ/ يصور وودي ألن إنساناً في قبضة العدمية. زليغ إنسان بلا ذات أو هوية ثابتة، فهو ينتحل باستمرار شخصيات الناس الذين حوله: فهو مرة جمهوري، ومرة مافيوزي، ومرة إمرأة، ومرة حاخام يهودي راقص، ومرة هتلر. ولا يرتاح زليغ لأي من الأدوار التي يشعر بأنه مرغم على لعبها. وهذا ما يؤدي إلى شعوره بعدميته التي تصبح مصدراً للقلق، ولكن إلى حين، لأن القلق الزائد ليس من سمات الأمريكي. وتسمح المعالجة النفسية لزليغ باكتشاف علاج لمتاعبه العدمية. وهذا العلاج هو أن يصبح زليغ خالقاً لكيانه ولقيمه الخاصة به. وعندما يتعافى زليغ، يصبح سعيداً. فهو لم يعد مرغماً على لعب الأدوار التي يرغبها أو يتوقعها الآخرون. وهكذا يحقق زليغ الأصالة الهايديغيرية. فعندما يُعلّق أحدهم عرضاً أن اليوم جميل، يعترض زليغ، ولو كان اليوم جميلاً حقاً. هكذا يتصالح زليغ مع عدميته.

إن فلم /زليغ/ هو محاكاة ساخرة للوجودية. وأنا أرى أن الراعي في كتاب نيتشه /هكذا تكلم زرادشت/ هو نموذج للتجلي الوجودي. كان الراعي يغص بأفعى سوداء كبيرة دست نفسها داخل حلقه. وبدا الموت وشيكاً، وعندئذٍ لاح له الحل: عَضْ! وعندما عض بكل ما أوتي من قوة، تجلى الراعي في هيئة أخرى. لم يعد راعياً، بل سوبرمان. فإذا كانت الأفعى هي العدمية، فإن السوبرمان ليس مَنْ يهرب منها، بل هو الذي يلتهمها بتلذذ. إن البطل الوجودي ليس الذي ييأس، بل الذي يدرك أن العدمية هي فرصة لصنع الذات. وزليغ، بطريقته السخيفة، يمر بهذا التحول. لكن

بلوم لا تعجبه الطريقة الأمريكية في "هضم اليأس الأوروبي." فهو يفتقد روح الدعابة في هذه الطريقة.

يكيل بلوم الشتائم لوودي ألن لأنه سفّه العدمية وجعل الأمريكيين متصالحين معها. ويمقت بلوم تسفيه بطله على هذه الشاكلة، حيث إن تصورات نيتشه لم تكن موجهة لمستهلكي الثقافة من العامة. كما أن الجماهير لا يحق لها أن تسمي معتقداتها "قيماً" بل حقائق أزلية لا تبديل فيها. ولا يحق لها أن تعتبر وظائفها الاجتماعية "أدواراً."

إذن بفضل ماكس ويبر وودي ألن احتكرت أمريكا نيتشه وأرغمته على أن يكون "أفيون آخر البشر." وقد نجحت أمريكا في هذا عن طريق تطبيق المعايير التي وضعها نيتشه للعبقرية الخلاقة على كل شيء رديء. فهذه شيكاغو تستخدم كلمة "كارزما" في اسم مصبغة للثياب! والنتيجة هي أن أمريكا ترفض أن تكون واقعية في تصورها لنفسها، كما أنها تفشل في الاعتراف برداءتها. وأمريكا ترفض أن ترى نفسها أمة آخر البشر. بل الأنكى من ذلك هي أنها تتخيل أنها أمة يكون فيها الإنسان سوبرمان، فريداً، مستقلاً، عصامياً، وصانعاً للقيم.

إن ابتذال نيتشه من قبل ثقافة أمريكا الشعبية هو مصدر متاعب بلوم التربوية لأن هذا الابتذال سلب بلوم سحره. هنا يبدو نيتشه أقل عمقاً، وإبهاماً، ومنعةً، وإغضاباً، وسرّية، وحرمة. وفي وجه هذا الاعتداد المفرط بالنفس الذي يبديه آخر البشر، يجد "القواد القابلة" أن لا حول له ولا قوة. بل يجد من طلابه نفوراً من الكنوز التي يقدمها لا يضاهيه سوى نفور آخر البشر من زرادشت.

لا شك أن أمركة نيتشه قد حطمت أشرعة بلوم. لكنني أرى أن المصدر الحقيقي لمتاعب بلوم هو أن تصوره لتربية الشباب يشكو من عيوب خطرة. فبدلاً من استمالة ملكاتهم العقلية، وبدلاً من تبيان كيف أن الحقيقة والنزاهة والعدل من شأنها أن تسهم في سعادتهم، ، وبدلاً من تبيان الضرر الناجم عن الانحلال الجنسي، يخاطب بلوم طلابه على مستوى اللاوعي. وكتابه عبارة عن عملية ترهيب خفية، الهدف منها هو زرع الأحكام المسبقة وتنمية أذواق بعينها أو غرس ما يُسْتَحَب وما لا يُسْتَحَب. وكل صفحة من صفحات كتابه تهمس برسالته التي لا تخطئها أذن: إن لم تشاطرني آرائي وأفضلياتي، فأنت جاهل أخرق يعوزه التهذيب، تنساق وراء حيوانيتك كآخر البشر الذين تحدث عنهم نيتشه.

• الكهف أم الخواء؟

آمل أن أكون قد أوضحت أن بلوم لا يخرج على تحليل نيتشه للثقافة لكن ما يرفضه بلوم هو إضفاء اليسار الأمريكي صفة الديمقراطية على نيتشه، كما يرفض استعمار الثقافة الشعبية الأمريكية له.

يعتقد بلوم أن آراء نيتشه وأفلاطون حول الثقافة متطابقة. فكلاهما يرى أن مفاتن الثقافة تكمن في الأساطير والأوهام التي يبدعها الفنانون والشعراء. وكلاهما يرى أن الفلسفة تنسف الأسطورة باسم العقل، ومن هنا تنشأ المعركة الأسطورية بين الشعر والفلسفة. إلى هذا الحد يعتقد أن آراء نيتشه وأفلاطون متطابقة. لكنه يعتقد أنهما افترقا عند نقطة: هل الولاء للشعر أم للفلسفة؟ فبينما كان أفلاطون إلى جانب الحقيقة ضد الأسطورة، ومع الفلسفة ضد الشعر، وقف نيتشه مع الأسطورة والثقافة ضد الحقيقة، ومع الفن والشعر ضد الفلسفة.

إن بلوم غير مرتاح لتنكُر نيتشه للفلسفة، حيث يشجب نيتشه سقراط. وهو يعد أساطير الثقافة أكثر جدارة بالحب والتفاني من الحقيقة. كما أنه يشجب حياة الفيلسوف لأنها غير ملتزمة ولهذا تكون غير إنسانية. لا ينكر بلوم أن الفلسفة تجرد الحياة من أساطيرها وأوهامها، كما أنه لا ينكر أن الخواء الذي خارج الكهف يجرد الإنسان من إنسانيته. ورغم ذلك يقرر اعتناق هذا الخواء. وهنا يظن بلوم أنه يقتفي أثر أفلاطون، لكن موقفه في الحقيقة يعتوره بعض الخلل.

أعتقد أن أفلاطون ونيتشه توصلا إلى استنتاجات مختلفة لأنهما انطلقا من مقدمات مختلفة، أقلها أن كلاً منهما لديه تصور معاكس للثقافة أو "للكهف." فالكهف الأفلاطوني تخديري، قطيعي، كئيب. وعلى النقيض من هذا، فإن الحقيقة خارج الكهف مشتعلة، ساطعة، وجميلة. وعلى خلاف كهف أفلاطون الكئيب، نجد أن كهف نيتشه مضيء، مُغْرٍ، وأخاذ. وهو مزيّن بآلاف الأوهام النبيلة والأساطير الواهبة للحياة التي ابتكرها الشعراء. إنه كهف يتلألأ بمصابيح صاغها عبقري فنان. إنه كهف ينهي كل الكهوف. أما الحقيقة خارجه فهي كئيبة، ولا شيء خارج هذا الكهف سوى الخواء والظلام والتوحش. والمخرج من هذا الكهف، بالنسبة إلى أفلاطون ونيتشه، هو العقل. لكن على ضوء تصوراتهما للكهف وما يكمن خارجه، ليس مستغرباً أن يختار أفلاطون الخروج منه، بينما يقرر نيتشه البقاء فيه.

والمشكلة في موقف بلوم هي أنه يقبل مقدمات نيتشه لكنه يرفض استنتاجه. وهنا يكمن الخلل. فمن يجاري نيتشه في اعتقاده أن الفن والثقافة تؤنسن البشر بينما

العقل يجعلهم متوحشين وبلا إنسانية لا يمكنه أن يقف في صف العقل ضد الفن. وإذا كان رأي نيتشه في العقل مصيباً، فمن باب أولى أن يتنكّر له. وإذا كان الكهف موطن النور الوحيد، فلا مبرر لنا أن نغادره بحثاً عن الظلام. إذن، استنتاج نيتشه متساوق مع مقدماته. ولهذا، فإن نيتشه محقٌّ في شجبه خِسة الفلسفة. بالمقابل، فإن قرار بلوم اعتناق الظلام والتوحش قرار شاذ وفظيع. لا شك أنه يستطيع تبرير اختياره باللجوء إلى تهويمات يستعيرها من ليو شتراوس من قبيل الإشارة إلى صلة خفية ما بين السمو والانحطاط، بين الإله والوحش، بين سقراط وألسبيادس. لكن هذا النوع من الظلامية لا يمكن أن يقنع أحداً. ولن يغادر الكهف المتلألىء إلى حيث الظلام إلا مَنْ سَحَرَهُ عازفُ المزمار.

إن أكثر موضوعات كتاب بلوم إزعاجاً هو المقارنة بين أمريكا وألمانيا النازية: إذ يرى بلوم أن أمريكا مفتونة بذات النسبية التي قادت ألمانيا إلى النازية. يوحي بلوم أن النازيين هم مثال على ما يحدث عندما تنسف جميع آفاق الكهف وتتلاشى كل أساطير الثقافة المؤنسنة ويُرْفَعُ الحجاب الواقي للدين. فالبشر الذين يخترقون أوهام الكهف لا يهابون بالضرورة اجتياز الفضاءات اللامتناهية. بل على العكس، يرون الخواء مناسبة لإظهار قواهم الخلاقة وإعادة خلق العالم على صورتهم هم. ورغم هذه الرؤية الثاقبة، يأمر بلوم فلاسفته بمغادرة الكهف. لكن ما الذي يضمن أنهم لن يسلكوا مسلك النازيين؟ فإذا كان تصور بلوم للثقافة هاديهم فعلاً، فمن المرجّح جداً أنهم سيفعلون ما فعله النازيون. لا شك أنهم سينبذون التجارة والترف لأنهما أمارات اندثار الثقافة والعودة إلى الحيوانية، وسيختلقون الأساطير والأوهام ليستهلكها القطيع، وسيصرون أن الموت والصراع في سبيل الدفاع عن هذه الأساطير هي السمة المميزة للإنسانية.

• هل الثقافة في خير؟

إن مكمن العنت في تصور بلوم للثقافة هو أنه لا يقدم معياراً تقاس بموجبه قيمة الثقافة. فتصوره اليميني النيتشي للثقافة عرضة لذات الانتقاد الذي يُوَجَّهُ في كثير من الأحيان إلى تصور ويبر للقيادة الكارزمية. يدرك بلوم طبعاً هذا الانتقاد الموجه بشكل واسع إلى ويبر، وهو نفسه يستخدمه، لكنه لا يستطيع أن يتعامل مع ذات الانتقاد عندما يوجه إلى المفهوم النيتشي للثقافة الذي يؤيده.

وكما يعترف بلوم، فإنه لا مجال لنكران الكارزما في شخصية هتلر. لكنه يضيف أن كلَّ مَنْ يتعلق بالكارزما بوصفها فكرة سامية يحتِّم عليه أن يرى هتلر مجرد "محاكاة ساخرة للكارزما." لكن كيف لنا أن نميز الحقيقي من الزائف؟ وما الفرق بين موسى وعيسى وهتلر؟ لا يمكن الاتكاء هنا على نظرية نيتشه في الثقافة للتمييز بينهم. فكلهم مبتكرو أساطير وأوهام، وكلهم محترفو كذب، وكلهم خلقوا نظاماً من الفوضى، وكلهم نجحوا في جذب أتباع لهم. الفرق الوحيد هو أن بلوم لا يحب هتلر، ونيتشه من جهته ليس مغرماً بموسى أو بعيسى. لكنه بموجب رؤية بلوم ونيتشه للأمور، لا يستطيعان أن ينكرا أن لكل من هؤلاء مكانة السوبرمان. وختاماً، يمكننا القول إن تصور بلوم للثقافة هو مسألة ذوق لا أكثر.

حتى ولو كان من الصعب أن نجزم بأن في الثقافة خيراً، فإنه من السهل أن نرى فيها فائدة اجتماعية وسياسية. لا شك أن التخدير الثقافي مفيد من أجل صون المجتمع من أعدائه الخارجيين ومن رياح التغيير الداخلية. لكنه من الثابت أيضاً أن المجتمع المنغلق يشحن أفراده بالحقد والتحامل على الثقافات الأخرى. فالذين يعتقدون أن نهجهم هو النهج الصحيح الأوحد، وكل ما سواه من مناهج أو ثقافات هي أدنى من نهجهم أو ثقافتهم، إن لم تكن منحطة وجديرة باللعن، لا يتوانون عن تدمير غيرهم إن أتيحت لهم القدرة أو الفرصة. وفي مثل هذا الجو يصبح الفتح العسكري خدمة للمغلوبين، وهنا تلفق الثقافة وهماً مفاده أن الغزو جاء لتمدين المغلوبين. ويدرك بلوم أن الثقافة تعزز التعصب، لكنه يدافع عن هذا التعصب قائلاً:

> إن التعصب، وإن كان خطراً ويشوه الأمور، قادر على الأقل على القيام بأفعال في منتهى التفاني والاستثنائية. لكن التعصب يستسلم الآن إلى منطق الحسابات.

يفضل بلوم التعصب على اللامبالاة وحسابات المصالح الشخصية. وهو يحتج على التنوير لأنه يبدد الأوهام ويكبح جماح التعصب. وهو لا يريدنا أن نَعُدَّ بين المتحضرين إلا أولئك الذين وقعوا في شراك ثقافاتهم، لأنه يرى أنه لا شيء يحفز البشر على الأعمال العظيمة سوى تلك الفتنة في ثقافاتهم. كما أنه يرى أن البشر لا يمكن أن يتلذذوا بإتيان أفعال سامية أو منكرة للذات لولا هذه الفتنة. إن موقف بلوم، في نهاية المطاف، هو موقف يحض على شن الحروب. وهذا ما يدعوه شتراوس "بالزنبورية" [أي النزق] ويُثني عليه بوصفه عنصراً ضرورياً من عناصر

المجتمع المتحضر. أما بلوم، فيرى أن أية محاولة للتخفيف من الزنبورية هي تهديد للثقافة، وتودي بنا إلى شفير الهاوية، أي إلى الانفتاح، والنسبية المبتذلة، والعدمية، واللامبالاة، وآخر البشر، ونهاية التاريخ. وهذا كله يفترض أنه لا يوجد ما يسمو على الثقافة.

وخلافاً لبلوم، أعتقد أنه توجد حقيقة نبيلة تسمو على الثقافة، حقيقة تتيح لمن يبلغها أن يتحرر من قبضة ثقافته ويصبح إنساناً. إن ما يجمع بني البشر ليس حيوانيتهم فقط، بل فهمهم المشترك للحق والباطل، هذا الفهم الذي يركنون إليه في خصوماتهم فيما بينهم. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان هناك مجال للدبلوماسية والمحاججة، بل لكان أسلوب الحوار الوحيد بين ثقافتين منغلقتين تماماً هو الحرب. لكن الملاحظة والتجربة تشير إلى العكس. إن الكائنات البشرية المنتمية إلى ثقافات متنافرة تماماً لا تتقاتل كالحيوانات فحسب، بل تتخاصم، أي أنها تلجأ إلى الكلام كي تحتكم إلى مبادىء يُحَتِّم على الآخر الاعتراف بها. قد يقولون: "لقد جئنا قبلكم" أو "أنتم من أطلق الشرارة الأولى." وحتى عندما يفعلون الباطل، فإنهم يتظاهرون بأنهم يسوغون سوء أفعالهم بالاحتكام إلى مبادئ أخلاقية كونية. لا شك أن خصومهم يعرفون أن هذه المحاولات ما هي إلا ذرائع. ورغم هذا لا نجد الأمم تتبجح بجرائمها وفتوحاتها، لأنها تدرك أن هناك نسقاً أخلاقياً لا يمكن تجاوزه دون مخاطرة. إن الأمة التي تتلطخ أيديها بالدماء تفقد بريقها وتعجز عن كسب ولاء مواطنيها.

دعوني أستخدم مثالاً شخصياً لكي أشرح ما أقصده. كان أحد طلابي في كندا جندياً في الجيش الإسرائيلي، وقد قرأ كتاب بلوم ووجده آسراً. لقد شعر بأنه خبر شخصياً حقيقة ما قاله بلوم عن الثقافة، أي أن الالتزام الكلي بالثقافة يؤنسن البشر. لكنه بفضل تعليمه، صار الآن قادراً على التمييز بين ما هو خير وبين "موروثه الثقافي الخاص." لقد تبين له، كما لم يتبين له من قبل، أن مصالح إسرائيل ليست متطابقة مع العدالة والخير. لقد صار يخشى أنه لن يستطيع العودة إلى الأراضي المحتلة ليواجه الانتفاضة بذات القدر من رباطة الجأش التي واجهها بها من قبل. لقد أخذ يقلق بأنه لم يعد ذلك الجندي الذي كانه من قبل. وبالنتيجة أصبح مقتنعاً أن تعليمه ساهم في جعله إنساناً أسوأ من ذي قبل ومواطناً أسوأ من ذي قبل. لقد كان مفتوناً برسالة بلوم إلى درجة أنه وضع اللوم على تعليمه لأنه صيرَّه

أقل إنسانية. والتنور بالنسبة إلى الأفراد كما هو بالنسبة إلى التاريخ يعيد البشر إلى حيوانيتهم. يبدو لي أن هذا الطالب فهم بلوم فهماً جيداً.

هذا المثال يبين بشكل حي أهمية التمييز بين الإنسان الصالح والمواطن الصالح. إذ وحده المفتون بسحر الثقافة فتنة كاملة يعجز عن الشعور بصراع داخل نفسه بين الإنسان والمواطن. وعلى المنوال ذاته، كلما اتسعت الهوة بين الإنسان والمواطن، زاد خطر التفكك الاجتماعي. إذ ليس بالثقافة وحدها يصبح المجتمع قوياً، بل بالعدل. والعدل لا يعني أن نكون فقط أخياراً مع حلفائنا وأشراراً مع أعدائنا، أو أخياراً مع مواطنينا وعدوانيين تجاه الأجانب. فالعدل يقتضي علاقات منصفة بين المواطنين والأجانب. أعتقد أن طالبي سيعود ويقاتل، لكنه من غير المرجح أنه سيقاتل بذات الحماسة التي قاتل بها من قبل، وحاشى أن أعتقد أنه أقل إنسانية لأنه أصبح أقـل "زنبورية،" بل أعتقد أن تعليمه جعله إنساناً أفضل. هذا لا يعني أنه لم يعد مواطناً صالحاً، بل يعني أنه لم يعد من المتعصبين الغلاة. كما أنه لا يعني أن سيطرة غير الغلاة تضعف الأمة. بل العكس، فالأمة تتحسن أحوالها على أيدي المفكرين من مواطنيها. فهؤلاء وحدهم يستطيعون أن يضمنوا أن الهوة بين الإنسان الصالح والمواطن الصالح لن تتسع إلى الحد الذي لا تطيقه البشرية. وهؤلاء وحدهم يُمَكِّنون الأمة من تلقي الولاء من مواطنيها دون أن ترغمهم على التخلي عن تعلقهم بالحقيقة والعدل الذي يؤنسنهم. لكن هذا لا يعني إمكانية وجود مجتمع ينتفي منه الظلم، كما أنه لا يعني إمكانية ردم الهوة بين ما هو مثالي وما هو فعلي. لقد أدرك هيغل أن هذه الهوة هي مصدر تعاسة الإنسان. لكنني أرى أنها ذلك النوع من التعاسة التي يجب على الإنسان أن يتعايش معها ويخففها. لكن الهوة لا يمكن ردمها دون إرهاب أو مأساة. وللسبب ذاته، لسنا بحاجة إلى أن نهجر الكهف إلى الظلام الذي يضرب به المثل. كما أننا لسنا بحاجة إلى الاعتماد كلياً على الأشكال الاصطناعية من الاستنارة. بل علينا أن نكتشف المَنَاور [ج. مَنْوَر].

يجدر بنا أن نتذكر أنه إذا كانت الثقافة لا صالحة ولا مُؤَنْسِنة، إذن فلا يوجد ما يدعونا إلى الترحم عليها. وحقيقة الأمر أنه لا مناص لنا من الثقافة لأن بني البشر هم بني البشر: متعصّبون، متحزّبون، جهلة، ظالمون. وإذا كان المقصود بنهاية التاريخ هو نهاية الإيديولوجيا أو الثقافة، فهي نهاية غير ممكنة.

وختاماً، إن "الثقافة" هي كلمة بلوم لما يسميه كوجيف بالتاريخ وإيديولوجياته المتعددة. وهي تشير إلى تلك الفترة من الشأن البشري بعد خروج الإنسان من

حيوانيته الأولى وقبل عودته إلى الحيوانية في نهاية التاريخ. أما مؤسسو الحداثة فقد تحدّثوا عن أول أقانيم الطبيعة قبل وجود المجتمع المدني. والآن يعلن بلوم أننا وصلنا إلى ثاني أقانيم الطبيعة. أول أقانيم الطبيعة كان قبل مجيء الحضارة التاريخية، وثاني أقانيم الطبيعة يأتي في نهاية التاريخ، بعد زوال الثقافة. ونهاية التاريخ تأتي عندما تُنسَف كل آفاق الثقافة وتصبح الثقافة أثراً بعد عين. ولأن الثقافة وحدها المسؤولة عن أنسنة الإنسان، فإن زوالها يوازي عودة الإنسان إلى الحيوانية. إن أمريكا هي رمز لتفسخ الثقافة أو لنهاية التاريخ. وانتصارها على الساحة الدولية هو نذير شؤم لأولئك الذين ينظرون إلى الأمور بمنظار كوجيفي. فرانسيس فوكوياما، أحد طلاب ألن بلوم السابقين، واحد من أولئك الذين ينتابهم يأس ما بعد التاريخ. وسنرى في الفصل التالي كيف يتعامل فوكوياما مع تعاسته.

الفصل الثاني عشر

بؤس فرانسيس فوكوياما

يعد كتاب /نهاية التاريخ وآخر البشر/ لفرانسيس فوكوياما ترويجاً لأفكار ألكسندر كوجيف. حتى عنوان كتاب فوكوياما ذاته يعكس الطبيعة المتناقضة لفكر كوجيف. فمن جهة، تفوح من "نهاية التاريخ" رائحة التفاؤل الماركسي البراق، ومن جهة أخرى، تشير عبارة "آخر البشر" إلى تكهنات نيتشه المتشائمة.

أصبحت نهاية التاريخ عند كوجيف تعبيراً عن البؤس الذي يستحوذ على أولئك الذين يعتقدون أن التاريخ، بوصفه ميداناً للأحداث الهامة والأفعال المجيدة، أصبح أحد ضحايا عالم الحداثة. ففي نهاية التاريخ وفي عالم تحدده وتصوغه الديمقراطية الليبرالية لا شيء ذا بال ممكن.

سأبين فيما يلي كيف تشرب فوكوياما وبلا تمحيص منه أفكار كوجيف وأذواقه وأخطاءه الفكرية. فنحن نلمس في فكر فوكوياما أيضاً غياب الجدلية، والثنائية بين السيد والعبد، ووسم السيادة بكل الصفات البشرية الحقيقية، واعتبار التاريخ انتصاراً للعبودية، ووصف الديمقراطية الليبرالية بأنها حَيْوَنة الإنسان المطردة، ومقت المساواة وتبجيل المحارب، والاحتفال بالعنف، وأزمة الذكورة. وسأبين أن أفكار كوجيف أبعد ما تكون عن تبجيل الحياة السياسية كما يعتقد فوكوياما، بل هي تفسدها وتحتقرها وتقلل من أهميتها.

إن انهيار الإمبراطورية السوفييتية واضمحلال شأن الشيوعية في العالم جعل فوكوياما يعجب من نبوءة كوجيف. وكان كوجيف محقاً في اعتقاده أن التاريخ سينتهي بتحقيق الديمقراطية الليبرالية في كل أرجاء العالم.

لقد أربك كتاب فوكوياما نقاده وحيرهم. فكيف يمكن طرح مثل هذه الفكرة الساذجة والصبيانية؟ ولماذا لاقت كل هذا الاهتمام؟ ونظراً لنشأة القوميات والأصولية الإسلامية كيف يمكن للمرء أن يعتقد أن الديمقراطية الليبرالية قد انتصرت نهائياً؟ ومع تزايد الكوارث البيئية، كيف يمكن للمرء أن يفترض أن الأرض تستطيع أن تطيق عولمة ثقافة تكنوقراطية؟ وكيف يمكن لكتاب يزعم أنه يحتفل بانتصار الديمقراطية الليبرالية الأمريكية أن يعج بالكآبة؟

• نهاية التاريخ ونهاية الإيديولوجيا

غالباً ما تقارن مقولة نهاية التاريخ لفوكوياما بمقولة نهاية الإيديولوجيا التي نادى بها في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين علماء السياسة الأمريكيون مثل سيمون مارتن لبست ودانييل بل. لكن هذه التشابهات، وكما سأبين أدناه، هي في غاية السطحية. فقد ظهرت مقولة نهاية الإيديولوجيا في جو الحرب الباردة، وكان هدفها تصدير الحرية الأمريكية إلى العالم ومواجهة إغراءات الدعاوة السوفييتية. كما أنها راسخة في تراث الديمقراطية الليبرالية الأمريكية. ولو رأى هؤلاء المنظرون كيف صارت أمريكا القوة العظمى الوحيدة في العالم، لفرحوا لذلك وهللوا، فهم لم يخفوا تحمسهم لجعل أمريكا أنموذجاً تحتذي به بقية العالم.

لقد آمن بل ولبست أن الإيديولوجيات السياسية لأحزاب اليمين واليسار في البلدان الصناعية المتقدمة قد استُهْلكت. فاليمين لم يعد يؤمن بأن الرأسمالية الحرة عادت صالحة، بل أصبح من الضروري تدخل الحكومة إلى حد ما. وللسبب نفسه، تبين لليسار أن اشتراكية الاقتصاد الكاملة تشكل تهديداً خطراً على الحرية، كما يتضح من المثال السوفييتي. وبالنتيجة، نشأ "إجماع" جديد أدى عملياً إلى وضع حد لعصر الإيديولوجيا. لقد ولت الإيديولوجيا غير مأسوف عليها. فالإيديولوجيا زادُ السياسة، والسياسة ميدان القيم والصراع واللاعقلانية. وليس مفاجأةً أن يقرر لبست وبل الانتقال إلى علم الاجتماع، نظراً لتوقعهما بأن عهد السياسة آيلٌ إلى الاندثار. فقد ظنّا أن جميع المشكلات المثيرة للاهتمام في الحياة الداخلية ستكون ذات طبيعة

اجتماعية. وتبين أن نبوءتها من النوع الذي يحقق ذاته، حيث إن تأثيرهما على العلوم السياسية حوّل هذه إلى مجال مبتذل لا علاقة له بقضايا الحقيقة أو العدل أو الخير. كما أن اختفاء الإيديولوجيا عنى اختفاء مفهومات تنافسية للخير. فأصبحت دراسة السياسة مبتذلة بقدر ما كانت "علمية." وبطبيعة الحال، لم تكن العلوم السياسية التي ألهمتها أفكار لبست وبل حيادية على الإطلاق، بل، على العكس كرست قيم الوضع الراهن الأمريكي. وأصبحت هذه الأخيرة المعيار الذي تقيس بموجبه العلوم السياسية كل نظام سياسي في العالم.

وهذا كله لا يعني أن السياسة اختفت من وجه الأرض. فكما اعترف لبست وبل، ظلت السياسة مسألة ذات اهتمام كبير في الشؤون الدولية. وظلت الساحة الدولية مجالاً للصراع بين الليبرالية الأمريكية والشيوعية السوفييتية. ولم يكن القائلون بنهاية الإيديولوجيا واثقين من انتصار الليبرالية الأمريكية. فقد آمنوا أن ظروف الفقر واليأس في العالم الثالث جعلت الطبيعة التنبؤية للإيديولوجيا الشيوعية تبدو وكأنها لا تقاوم. والمشكلة بالنسبة إلى السياسة الخارجية الأمريكية، كما رأوها، تكمن في ابتكار استراتيجيات يمكن أن تمنع وقوع بلدان العالم الثالث فريسة لمغريات الإيديولوجيا السوفييتية.

وعلى النقيض من مقولة نهاية الإيديولوجيا، فإن مقولة نهاية التاريخ راسخة في موروث التشاؤم الحضاري الأوروبي، وهو ما ورثه فوكوياما من كوجيف وشتراوس. ومقولة نهاية التاريخ معادية للحرية والديمقراطية إلى أبعد الحدود، وهدفها أبعد ما يكون عن تصدير الثقافة الأمريكية للعالم، بل ترى أن تفوق أمريكا هو انتصار كوني للقيم الرديئة. ومهمتها هي إنقاذ العالم من الأمركة المتزايدة وإنقاذ أمريكا من نفسها.

• انهيار الاتحاد السوفييتي

ما كان انهيار الإمبراطورية السوفييتية ليشكل حدثاً تاريخياً عالمياً بالنسبة إلى كوجيف وإلى كثير من المفكرين الأوروبيين من اتباع هايدغر. فكما رأينا، لم يعتقد كوجيف وهايدغر أن الفروق بين الليبرالية الأمريكية والشيوعية السوفييتية هي فروق حاسمة. بل على العكس، فقد اعتقدا أن كلا من واشنطن وموسكو تشتركان في أهداف الحداثة نفسها. وكل منهما كانت علمانية، ومادية، وتقنية، وفعّالة ومساواتية، وكونية في طموحاتها. كما أن الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي

كليهما يمثلان الانتزاع الحداثي للشعوب من أرضهم أو أوطانهم في طِلاب الكونية والتجانس. وكلاهما كان يسعى لإنشاء مجتمع كوني مزدهر يتساوى فيه النساء مع الرجال. وكلاهما كان يريد خلق تجمع كوني من البشر تنتفي منه المراتب الطبقية القديمة. والفرق بينهما هو فرق في الوسائل لا في الغايات. إنه فرق في الأسلوب الذي يتبعونه للتغلب على العالم. فالأمريكان استخدموا الأساليب النفسية والتجارية المغرية، بينما تفرد السوفييت في استخدام الرعب المنظم.

إن سقوط الإمبراطورية السوفييتية وظهور أمريكا بصفتها القوة العسكرية العظمى في العالم ليس مدعاةً للاحتفال بالنسبة إلى أولئك الذين ينظرون إلى أمريكا بكثير من الازدراء. فازدياد قوة أمريكا ونفوذها يعني لهم نهاية الثقافة الأوروبية الرفيعة والرقي والذوق السليم. ومن دواعي اكتئاب هؤلاء الأوروبيين، ولا سيما ذوي القيم السامية، أن القوة العسكرية الأمريكية يرافقها إغراء لا منازع له من قبل ما يرونه حضارة البُهُرج في أمريكا، وروحها التجارية الصفيقة، وتكنولوجيتها، وآليتها، ونفعيتها؛ وسوقيتها المتفشية في كل ناحية من نواحي حياتها.

• إرث فوكوياما الفكري

من حسن حظ فرانسيس فوكوياما أنه شهد الزمن الذي فازت فيه دعاوة أمريكا المتملقة على الإرهاب السوفييتي. وبصفته أحد تلاميذ ألن بلوم، فإن فوكوياما على دراية جيدة بالتشاؤم الحضاري الأوروبي. لكنه رغم هذا الموروث الفكري، يظل فوكوياما أمريكياً إلى درجة لا تسمح له بالتخبط في اليأس الأوروبي أو بالحنين إلى ماض ضاع إلى الأبد. وهذا لا يعني أنه ليس في الكتاب الكثير من اليأس والحنين، بل يعني أن ما يريده فوكوياما قبل كل شيء هو أن يعالج أحوال الحداثة بثقة.

فمن ناحية، يمكن تفسير الكتاب بمثابة رد بطولي على يأس أساتذته الفكريين وقنوطهم. فهو يتفق معهم أن الدولة الكونية المتجانسة أصبحت حقيقة. والحياة لم تعد تملك الكمال الذي كان لها عندما كانت راسخة في "مجموعة العادات والأعراف الأخلاقية" التي تسمى الثقافة. أما الآن فقد ماتت الثقافة، وقامت على أنقاضها مؤسسات ديمقراطية واقتصاديات السوق. إلا أنه من الجبن أن نتباكى على ما مات، فما مات فات. إذ لا نستطيع أن نعيد صياغة الأساطير أو الأديان القديمة، فنحن رجال ما بعد التاريخ. ولا يمكننا أن نتوقع أن نعيش في كنف الآفاق القديمة لأن

الفلسفة نسفت كل الآفاق. كما أنه لا يمكننا أن نعيش بانتظار آلهة جدد أو رجال خارقين ليخلصونا. كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نطوع لصالحنا وضعاً محتوماً، ذلك الوضع الناتج عن "التقدم" التاريخي. وكلما تحدث فوكوياما عن التقدم، يضع الكلمة بين علامتي تنصيص لأنه لا يعتقد أن التقدم يشكل تحسناً من شكل أدنى إلى شكل أسمى في حياة الإنسانية، بل على العكس، من الإنسان الأول إلى الإنسان الأخير. والآن إلى وصفه للتاريخ.

• التاريخ بوصفه قضية ثيموتية

يستهل فوكوياما وصفه للتاريخ بالافتراض الكوجيفي القائل بأن السياسة، في مفهومها الصحيح هي صراع الإنسان من أجل الاعتراف. واقتداء بألن بلوم، يعتقد فوكوياما أن أفلاطون أقر بأهمية رغبة الإنسان في أن يُعترف به، ويرد أفلاطون هذه الرغبة إلى ذلك الجزء من النفس البشرية الذي أسماه Thymos أو الحيوية. وفوكوياما واحد من أولئك الكتاب الذي يجدون أنفسهم ملزمين بالبحث عن كلمة إغريقية يُنكّهون بها حديثهم خشية ألا يكون ذلك الحديث بالمستوى المطلوب من دونها. وثيموس هي الكلمة التي يستولي عليها، وهو يستخدمها مرادفاً لرغبة الإنسان في أن يُعترف به. وسأبين لاحقاً لماذا يخطئ فوكوياما في تبنيه لهذا المصطلح. أما الآن، فسوف استخدمه كما استخدمه فوكوياما.

يلعب الثيموس دوراً أساسياً في جدلية فوكوياما. ويبدأ التاريخ بتجلي الثيموس بشكلين مختلفين يسميهما ميغلوثيميا وإسوثيميا. والفرق بين هاتين العاطفتين "الثيموتيتين" صارخ. فالميغلوثيميا هي ثيموس العِظام من الرجال، إذ تشيع الحيوية في القلة لا في الكثرة، في السادة لا في العبيد. وهي رغبة في الهيمنة على الآخرين من أجل انتزاع اعتراف هؤلاء بتفوق الراغب. ويُماهي فوكوياما هذه الرغبة مع الرغبة التي تطلب المجد، أو الرغبة في أن تكون قيصر أو نابليون أو ستالين. أما الإسوثيميا، فهي مطلب متواضع من أجل الاعتراف المتبادل القائم على المساواة. إنها ثيموس الكثرة لا القلة، ثيموس العاديين لا الاستثنائيين، المتوسطين لا العِظام. وهي ليست الرغبة التي تتوسل سبيل الهيمنة أو التفوق، بل رغبة البسطاء المتواضعة في احترام ذواتهم التي ترفض أن تخضع أو تُستغل أو يُتلاعب بها، أو تُعامل معاملة

الجماد. باختصار إن الميغلوثيميا هي رغبة في سبيل السيادة؛ بينما الإسوثيميا هي رغبة في الاعتراف المتبادل القائم على المساواة.

إن السياسة قضية ثيموتية؛ فهي صدام بين تجلي الثيموس على شكلين مختلفين لا توافق بينهما، أي بين الميغلوثيميا والإسوثيميا. والتاريخ هو قصة هذا الصراع. وهو آيلٌ إلى الانتهاء إذا حُلَّ هذا الصراع. ما يطرحه كتاب فوكوياما هو أن الصراع قد يكون في صدد الانتهاء لأن الميغلوثيميا هُزمت وبُدّلت وجهتها وصُعّدت إلى الحياة الاقتصادية. وحركة التاريخ الآن تشير إلى انتصار الإسوثيميا. وإذا كانت الديمقراطية الليبرالية مسؤولة عن انتصار الإسوثيميا، فيجدر بنا أن ننظر إليها بمثابة آخر فصول المسرحية التاريخية.

ولكي نفهم لماذا لا تدعو نتيجة التاريخ للاحتفال، يجدر بنا أن ندرس القصة وأبطالها بتمعن أكثر. وسنجد أنها ذات القصة كما رواها كوجيف وليس هيغل.

في أبكر عصور الإنسانية، كانت الثيموس بصورتها الشابة (الميغلوثيميا) هي مُحرّك التاريخ. وكان "الإنسان الأول" اجتماعياً للغاية لأنه كان مشغولاً قبل كل شيء بما يعتقده الآخرون عنه. فهو يريد أن "يُعتَرف به رجلاً." وليبرهن على رجولته، يباشر "صراعاً عنيفاً حتى الموت من أجل المقام الصرف." وهو يعتقد أنه يستطيع أن يكسب رفعة المكانة والتفوق والاعتراف به ليس عن طريق سلوكه سلوكاً اجتماعياً مهذباً ومتحضراً وشهماً وعادلاً، بل بمحاولة قهره للآخرين وتحطيمهم وإذلالهم وغلبهم واستعبادهم. ولو سئل هيغل عن مثل هذا الرجل، لقال إنه في منتهى الطيش، لأن هذه السلوكيات لن تجلب له الاعتراف الذي يتوق إليه. وعلى غرار كوجيف، يعتقد فوكوياما أن مجازفة المرء بحياته في معركة من أجل المكانة الرفيعة الصرفة هي خاصية تميز الإنسان عن الحيوانات. فهي تبرهن على أن الإنسان، الذي يجازف بحياته من أجل شيء يتجاوز حدود البيولوجيا المجردة، يمتلك، على خلاف الحيوان، الحرية ليثبط غريزة الحياة الحيوانية وحفظ الذات.

لهذا فإن رغبة الإنسان في أن يُعترَف به تؤدي إلى معارك دموية يحاول فيها كل إنسان أن يفرض ذاته على الآخرين بوصفه شيئاً فائق القيمة. وهذه المعارك هي أساس التراتب الطبقي، إذ تحدد من سيكون السيد ومن العبد. ومن البديهي أن يصبح الفائزون أسياداً، والخاسرون عبيداً. لهذا كانت المجتمعات البشرية الأولى أرستقراطية.

لا يستنتج فوكوياما بكل بساطة أن الأرستقراطيين أظهروا أية قوة فائقة أو وحشية. بل يستنتج، كما فعل كوجيف، أن السادة أهل للفوز لأنهم "أكثر إنسانية." فالسادة متفوقون على العبيد لأنهم لا يتوانون أبداً عن إظهار الخاصية المميزة للإنسان، فهم يجازفون بحياتهم في سبيل المكانة الرفيعة البحتة. وهذه هي التي "تشكل هوية الإنسان بوصفه إنساناً." ونجاح السيد مرتبط بقدرته على تجاوز غريزته الحيوانية من أجل حفظ الذات وعلى عيشه وفقاً "لأخلاق المحارب،" أي، الموت أو النصر. وهذا الشعار هو برهان رجولته، إذ يبين أن ارتباطه بالمكانة الرفيعة أعظم بكثير من ارتباطه بالحياة. ولهذا يستحق السيد أن يفوز، والعبد أن يخسر. ويخبرنا فوكوياما أنه معجب بهيغل لأنه وجد شيئاً "محموداً أخلاقياً في كبرياء المحارب الأرستقراطي وشيئاً خسيساً في العبد." ونحن لا نستغرب هذا القول من فوكوياما لأن كوجيف هو كل ما يعرفه فوكوياما عن هيغل.

ليس العبد بالنسبة إلى فوكوياما، كما هو بالنسبة إلى كوجيف، عبداً فقط لأنه خسر المعركة، بل عبدٌ بسبب فشله المتكرر. وعبوديته هي نتيجة عجزه عن تبني احتقار الأرستقراطي للحياة. لقد عجز عن العيش بموجب أخلاق الأرستقراطي أو شعار المحارب. لقد كان بإمكانه أن يختار الموت لو كان فيه ما يكفي من الرجولة. لكنه بدلاً من ذلك يستسلم لغريزته الحيوانية في حفظ الذات ويختار حياة العبودية. لهذا، فإن العبد كائن بشري دوني، ولهذا يستحق أن يكون عبداً.

ورغم أن العبد يستسلم لغريزته الحيوانية في الحياة، إلا أنه لا يفتقر إلى الإنسانية بمطلقها. فما دام يتوق إلى الاعتراف، فهو يحتفظ بقدر من إنسانيته. لكنه يعدل هذا التوق ويهذبه. فبدلاً من التوق إلى أن يكون متميزاً، أو أن يُعترف بتفوقه، لا يرغب بأكثر من أن يعترف به نِدّاً. وهذه الرغبة في الاعتراف المتبادل القائم على المساواة هو التجلي الوضيع للثيموس، لكنه ثيموس في كل حال.

إن الإسوثيميا هي مطلب العبد من أجل الاعتراف النِدّي. أي أنه يطالب بأن يعامل بوصفه غاية، لا بوصفه وسيلة. وكما هي الحال مع كل الأهواء الثيموتية، فإن اهتمام المرء لا ينصب على كينونته، بل بكل بساطة على كيف يعامله الآخرون أو ينظرون إليه.

إن المسيحية، التي يَعُدّها كوجيف وفوكوياما إيديولوجيا العبد بلا منازع، هي الملهم الأكبر للتجلي العبودي للثيموس. فالمسيحية تقول إن جميع الناس متساوون

أمام الله لأنهم جميعاً مكلفون أخلاقياً ولهم حرية الاختيار بين الخير والشر. ادّعاء المساواة هذا شامل تماماً، فكل كائن بشري يُفترض أن لديه الأهلية لأن الادّعاء لا يقوم على أساس من الجدارة أو الاستحقاق.

والليبرالية، كما يفهمها كوجيف وفوكوياما، هي علمنة المسيحية، إذ تحاول أن تطبق في المجال السياسي ما زعمته المسيحية في المجال اللاهوتي.

إن هوبز هو الأب الروحي الحقيقي لليبرالية. فقد كان العدو الحقيقي للكبرياء الأرستقراطي الذي يُعتبر "شيمة" أخلاق المحارب. ولم يعتقد هوبز أن رغبة الهيمنة على الآخرين على أساس من الفضيلة السامية هي رغبة مُشرِّفة. إذ لم يجد هوبز ما هو محمود في كبرياء الأرستقراطي المحارب. بل سمّى هذا الكبرياء "خيلاء" وظل يعتقد أنها سبب كل تعاسة البشر. وقد شرع بطريقة واعية ومتعمدة وممنهجة في استئصال الروح الأرستقراطية من أعماق نفس الإنسان. ويردد فوكوياما صدى كوجيف وشتراوس في قوله إن التاريخ تآمر ضد "الأنماط السامية،" أي، ضد السادة.

وبما أن الليبرالية كانت ثورة على الأرستقراطية التقليدية فقد توجب عليها أن "تعلن الحرب" على "المحارب الأرستقراطي." وكانت الخطة هي جعل السياسة شأناً عقلانياً. وهذا يمكن إنجازه عن طريق تأليب الشطر الحيواني في النفس البشرية ضد الشطر الإنساني أو النبيل. لذلك أطلقت الليبرالية العنان للشهوات الحيوانية وسمحت لها، بمعاونة العقل، أن تقهر الشطر الحيوي "الثيموتي" في النفس البشرية. وبما أن العقل صار مبدأ للشهوات، فقد لعب دوراً حاسماً في قهر الثيموس. باختصار، كانت النفس البشرية الميدان الذي انطلقت منه الثورة الليبرالية.

وليس أدل على حيونة الإنسان هذه من البرجوازي. فهو متعلق بالحياة إلى أبعد الحدود، وهذا يعني أنه استسلم استسلاماً كلياً للشطر الحيواني من طبيعته. وهو يحب الأمن ويتجنب المخاطر، أناني، خانع، محبٌ للمادية. وليس هناك ما يقزز أكثر من هذا "الإنسان الأخير" كما يحلو لفوكوياما أن يدعو البرجوازي. وحيونة الإنسان تتماشى مع "تقصيد الحياة." فالليبرالية تحول السياسة إلى اقتصاد، وتجرد عالم السيادة الأرستقراطي من صفته السياسية. إن الحرب من صُلْب الحياة الأرستقراطية. لكن الحرب تبقى "دون الأفضل اقتصادياً،" لذلك تحول الليبرالية المحارب الأرستقراطي إلى رجل أعمال مسالم. وتحتال الليبرالية على المحارب النبيل فتجعله يضحي بكبريائه الأرستقراطي لقاء السلام والرخاء المادي والأمن.

وبهذا تستبدل الليبرالية "احتقار النبلاء للحياة المجردة" باهتمام العامة بحفظ الذات.

وليس واضحاً كيف استطاعت الليبرالية أن تحتال على هؤلاء المحاربين النبلاء، ولا يبدو ممكناً على الإطلاق أن مثل هؤلاء الرجال الذين يعشقون الحرب والمخاطرة يمكن اغراؤهم بسهولة بوعود السلام والأمن. لكن في كل الأحوال، يعتقد فوكوياما أن هذا ما حدث ولا يزال يحدث حول العالم، حيث يجري تحويل المحاربين النبلاء في كل أصقاع الدنيا إلى رجال أعمال ناجحين. وأني ذهبت في العالم الثالث، وجدت أحفاد المحاربين يعلقون أسياف أجدادهم افتخاراً "بتراث العائلة" بينما يحتلون أماكنهم خلف جهاز الكمبيوتر. وهكذا يتحول المتوحشون النبلاء والساموراي إلى رجال أعمال وفرسان كمبيوتر، وكل ذلك بفضل عولمة الليبرالية. هذه هي المأساة البشرية التي يسميها علماء السياسة عَرَضاً عملية "التحديث."

ولم تنجح هذه العملية أكثر إلا في أمريكا، حيث لم ينتصر البرجوازيون إلا فيها، ولم يكتمل تعقيد الحياة إلا فيها. والسياسة الأمريكية مؤامرة ضد العظمة. فهي لا تفسح المجال لثيموس القلة النبيل، لأن هذه القلة مطوقة من كل الجهات بنظام الشيكات والأرصدة. والسياسة الأمريكية لا تسمح بوجود قيصر أو نابليون، بل فقط بأمثال جيمي كارتر أو رونالد ريغن، أي بخدم الشعب لا بأسياده. والنتيجة هي إخصاء الرجال بالجملة وخلق مجتمع من "الرجال من دون صدور."

وبرأي فوكوياما، كان نيتشه "أعظم وأبلغ مناصر للثيموس في العصر الحديث" و "رسول نهضته." فحتى عندما بدا الأمر ميؤوساً منه، أكد نيتشه، برجولة، أسبقية الميغلوثيميا وسعى إلى تعطيل الضرر الذي ألحقته الليبرالية الحديثة بكبرياء الإنسان. ويبذل فوكوياما جهداً شجاعاً لينأى بنفسه عن الاستنتاجات التي توصل إليها نيتشه، أي العودة إلى الميغلوثيميا والفظاعات التي قد تنجم عنها. لذلك يتجه فوكوياما نحو هيغل علّه يكشف لب الليبرالية النبيل. لكن للأسف، لا يعرف فوكوياما من هيغل سوى كوجيف. وكما رأينا، لا تعدو أفكار كوجيف أن تكون أكثر من قلب نيتشي لهيغل.

يبذل فوكوياما جهده لتلميع المأزق البشري. وهو يعتقد أن سعي السيد لأن يُعترف به ينتهي إلى "مأزق." و"مأساة السيد" هي أن "عمق إنسانيته" لا يتجلى إلا عندما يجازف بحياته. وما إن يستقر الأرستقراطيون، ويجربوا بضع سنوات من

السلام والهدوء، حتى "ينمسخوا إلى متملقين مدللين مخنثين." معنى هذا أن السعي الرجولي للاعتراف يسلتزم أحوالاً مستديمة من الهيجان والحروب.

إذن، يجب أن يتجه التاريخ نحو العبد. واقتداءً بكوجيف، يعتقد فوكوياما أن على العبد إنجاز شيئين اثنين. أولاً، عليه أن يحكم سيطرته على الطبيعة، وثانياً عليه أن يتغلب على رهبة الموت التي أدت إلى استعباده. ومرة أخرى تكون الثورة الفرنسية مفتاح تحرر العبد. ففي الثورة يجازف العبيد بأرواحهم وبهذا يتغلبون على رهبة الموت التي جعلتهم أصلاً عبيداً. والنتيجة هي تحقيق الاعتراف الشامل. ومرة أخرى يصبح التاريخ هو انتصار العبيد. فقد أصبح العبيد الآن السادة الجدد.

لكن هناك مشكلة. فمجتمع السادة الذي قام إثر انتصار العبيد في الثورة الفرنسية معرض لذات الاعتراض على مجتمع السادة السابق. فمتى انتصرت الثورة، واستتب السلم والهدوء، أصبحت إنسانية السادة الجدد موضع شك. فالذين لا يقاتلون بعد اليوم ليسوا بشراً. وهكذا يبدأ الانحطاط، ويعيدنا الانشغال بالاستهلاك والأمن المادي إلى العالم الزري الذي يعيشه "آخر البشر،" حسب وصف نيتشه، إلى العالم المتجسد بالبرجوازي الأمريكي. ومرة أخرى يؤدي التاريخ إلى حيونة الإنسان، لكن على نطاق شامل هذه المرة.

يحاول فوكوياما أن يبرهن صحة فلسفة هيغل، إلا أن اعتماده على كوجيف يعيده مرغماً إلى استنتاجات نيتشه التي كان يأمل أن ينجو منها. فالتاريخ ينتهي بحيونة الإنسان، وتلاشي رجولته، وانتصار عقلية العبد الأخلاقية. وهل من منجاة من هذا المأزق؟

• كوجيف أم شتراوس؟

يتأرجح فوكوياما بين موقفين متناوبين. فإما أن الصراع بين الميغلوثيميا والإسوثيميا انتهى وحسم إلى الأبد بهزيمة الميغلوثيميا، أو أنه لا يزال مستمراً، وهذا يعني أن التاريخ لم ينته بعد. وكما رأينا آنفاً، فإن هذين الموقفين هما لكوجيف وشتراوس على التوالي. وستيفن هولمز محق في اعتقاده أن فوكوياما يتأرجح بين هذين المفكّرين وأن هذا التأرجح هو المسؤول عن التناقضات الكثيرة في كتابه. لكن خلافاً للاعتقاد الشائع، لا يبتعد الموقفان كثيراً عن بعضهما، فكلاهما يمجد السيادة ويفهم التاريخ بوصفه زوالَ الفضيلة الرجولية. وهما لا يختلفان في تقويمهما للحاضر،

بل في تقويمهما للمستقبل. وكان كوجيف يعتقد أن العودة إلى التاريخ، بمعناه الصحيح، مستحيلة، وأنه يستحسن بنا أن نطوع لصالحنا هذه النهاية المذلة لإنسانيتنا إما عن طريق العبث والطيش المقصود، وإما عن طريق محاكاة مجد التاريخ الأول من خلال السلوك المجاني. أما شتراوس فقد توقع التكرار الأزلي للشيء ذاته. وآمن أن "الرجال الحقيقيين" ورغبتهم في المجد (أو الميغلوثيميا حسب تعبير فوكوياما) لن يظلوا مقيدين إلى الأبد، بل سيعيدوننا إلى التاريخ لنكرر العملية ذاتها مرة أخرى.

لا شك أن فوكوياما يحن إلى الثيموس المفقود. يختتم كتابه بتحذير ومناشدة يطلقها نيابة عن الميغلوثيميا. وهو يخبرنا أن أملنا الوحيد في التعلق بالديمقراطية الليبرالية هو أن نفسح المجال لتجليات الميغلوثيميا. وإلا فستلقي العواطف بنا في خضم التاريخ مرة أخرى. مرة أخرى في خضم التاريخ؟ ماذا حدث لنهاية التاريخ؟ هنا يتحفظ فوكوياما فيما إذا كانت نهاية التاريخ أمراً قد حسم أم لا. ثم ينتهي إلى القول بأننا نسير بلا هوادة نحو حرية أكبر وديمقراطية أكبر، لكن هذا قد يتغير.

فماذا علينا أن نفعل لنقي أنفسنا شر غضب الميغلوثيميا المحتمل؟ ينصحنا فوكوياما بألا نصغي إلى مطالب الإسوثيميا، أي إلى المطالبة بديمقراطية أكثر. بمعنى آخر، علينا أن نأخذ بانتقادات اليمين للديمقراطية الليبرالية على محمل الجد. وعلينا أن نفسح المجال للميغلوثيميا ضمن حدود الديمقراطية الليبرالية. وأقل ما يمكن أن نفعله هو أن نسمح لذوي الطموحات الخارقة أن يصبحوا أثرياء للغاية. وبدهي أن فكرة فوكوياما هذه تجلب له محبة المحافظين الجدد وتكريمهم. لكن هؤلاء لا يدركون إلى أي حد يشكل هذا الموقف مساومة هائلة من جانب فوكوياما. وفي النهاية فإن تصعيد الميغلوثيميا إلى الاقتصاد يطمس معالمها المميزة. ولا شك أن فوكوياما يتوق إلى الشيء الحقيقي.

ولكي ننصف فوكوياما، علينا أن نقر أنه لم يكن هدفه تمجيد الميغلوثيميا. بل على العكس، كان تقريباً متقبلاً لهزيمتها. لقد انطلق لاكتشاف شيء مشرِّف في الإسوثيميا، شيء يضفي على الديمقراطية الليبرالية شيئاً من الكرامة. لكن الأئمة الذين اقتدى بهم جعلوا ذلك عليه محالاً. والفضيلة الوحيدة التي استطاع أن ينسبها إلى الإسوثيميا هي أنها ثيموس في كل حال، وأنها بالرغم من تواضعها الصاغر تضمنت آثار كبرياء تذكرنا بالروح الأرستقراطية المفقودة. وعلى غرار كوجيف، بذل

قصارى جهده لتلميع صورة المأزق التعيس، وبذل قصارى جهده ليبدو مرحاً، وبذل جهداً بطولياً ليقنع نفسه أن أخلاق العبيد فيها كرامة مميزة مع ذلك. لكن مصير فوكوياما في نهاية المطاف مثل مصير كوجيف. فمثل قدوته، كان ابتهاجه ستاراً رقيقاً لم ينجح في إخفاء تعاسته.

• إرث كوجيف ومشكلات هذا الإرث

1. التاريخ

إن رؤية التاريخ بوصفه سيرورةً ترمي إلى إشباع أعمق رغبات الإنسان تفترض سلفاً مجموعة من الافتراضات المريبة جداً، وهي افتراضات لا يستطيع أي من كوجيف أو فوكوياما أن يستمر فيها إلى النهاية، فهذه الرؤية تفترض أولاً أن رغبات البشر أينما كانوا متجانسة لا متنافرة أو غير قابلة للتصالح مع بعضها؛ وتفترض ثانياً أن الرغبات البشرية قابلة للإشباع من حيث المبدأ؛ وتفترض ثالثاً أن هذه الرغبات تُشبَع فعلاً بوساطة الديمقراطية الليبرالية. إذن، تصبح مقولة كوجيف وفوكوياما معقولة عندما يفترضان أن هناك نمطاً من الرغبات المتوافقة تحرك التاريخ، وأن هذه الرغبات بطبيعتها قابلة للإشباع، وأن الديمقراطية الليبرالية تنجح في تحقيق الإشباع المطلوب. لكن كما رأينا، لا يستطيع كوجيف وفوكوياما أن يدعم أياً من هذه الافتراضات حتى النهاية. كما أن أعمق رغبة لدى الإنسان، أي رغبة الاعتراف، وهي التي أبعد ما تكون عن التجانس، تقسم إلى عاطفتين متنافرتين متصارعتين: مطلب الهيمنة ومطلب المساواة. لذلك فمسيرة التاريخ، باعتباره صراعاً أزلياً بين غايات متنافرة غير قابلة للتصالح لا تتجه إلى إشباع الرغبات البشرية.

2. الثنائية والجدلية

إن رؤية كوجيف للتاريخ ليست رؤية هيغيلية أو جدلية بأي معنى من المعاني. ففي أي موقف جدلي، يتصالح المتناقضان في تآلف يتجاوز التعارض، تماماً كالطفل الذي لا يشبه أياً من أبويه، لكنه يحمل صفاتٍ من كليهما. وعلى كل من يتوق إلى تمجيد الليبرالية بخلع رداء الهيغيلية عليها، عليه أن يقول بأن الليبرالية هي تأليف بين مطلبَيْ المساواة واللامساواة. عليه أن يقول بأن الليبرالية هي حل وسط

بين المساواة والهرمية، أي بين المساواة الرسمية في نظر القانون، واللامساواة المادية فيما يتناسب مع الاستحقاق والنجاح. لكن فوكوياما لا يفعل هذا. بل يخرج علينا بثنائية لا يمكن حلها إلا إذا سُحق أحد أطرافها سحقاً تاماً. وعلى غرار كوجيف، يؤمن فوكوياما أن التاريخ لم يترك شيئاً يعده عظيماً ونبيلاً إلا وأتى عليه تقريباً. وطبيعي أن يحن إلى ما تلاشى واندثر.

3. أصداء فاشية

لقد وقع كوجيف وفوكوياما في غرام الجدلية؛ فقد أسَرَهما الرفض والصراع والفُرقة والحرب والموت. وفي غياب الجدلية تفتقر الحياة إلى بريقها، فهي ساكنة، راكدة، خانعة، ومخصية. والإنسان حيوان سياسي، والسياسة سِجالٌ بين الصراع والموت. ولا تستطيع الجدلية أن تنعم بلحظة من الراحة دون أن تهدد إنسانية الإنسان. فالسلام والرخاء والهدوء مكروهة لدى عشاق الجدلية. فهم مدمنو سياسة حسب تعبير جون ألستر. وهم لا يشبعون من السياسة، ويعتقدون أن السياسة وحدها هي التي تعطي الحياة معناها. وهم لا يرونها وسيلة لغاية، بل غاية لذاتها. ومدمنو السياسة يحتقرون الليبرالية لأنها في اعتقادهم تجرد العالم من السياسة. فالليبرالية تحول السياسة إلى مجرد وسيلة، لا غاية. بل الأسوأ من ذلك أنها تجعل السياسة تابعة للحياة. إن الليبرالية تحول السياسة فعلاً إلى وسيلة لخلق حد كافٍ من النظام وانسلم والرخاء تمكن الكائنات البشرية من أن تعيش وتضحك، أن ترقص وتغني، أن تبيع وتشتري، أن تقرأ وتكتب، أن تقلق وتتعبّد، بالإضافة إلى مجموعة أخرى من النشاطات الدنيوية والأخروية التي تشكل الحياة الإنسانية. لكن حب الحياة هذا ممقوت لدى أنصار الموت والجدلية.

وخلافاً للتقليد الليبرالي، دائماً ينظر التقليد المحافظ إلى السياسة بوصفها غاية لا وسيلة. ولا يستطيع أتباع كوجيف أمثال فوكوياما أن يختبئوا وراء قناع المحافظة. فالمحافظون لا يرون أن السياسة حرب وسلبية وصراع وجدلية. بل يرون أن السياسة ممارسة لفنون الخطابة، وصنع القرار، والتفاهم. وهم يعتقدون أن المشاركة في السياسة تثقف المواطنين وتنمي لديهم الروح الشعبية وتجعلهم أقل عزلة وتقوقعاً وعجزاً. وأشهر المتمسكين بهذا التقليد في زماننا هم هانا آرنت وأتباعها أمثال ج. ج.

آ. بوكوك وتشارلز تيلر. لكن العقل الكوجيفي يمجد السياسة التي يتصورها حرباً وعنفاً وموتاً.

قد يكون الكوجيفي مغرماً بالجدلية، لكنه لا يستطيع أن يسبر أعماقه. فالجدلية مسيرة تهدف إلى الانسجام، والتصالح، والحل، والتآلف. أما الفكر الكوجيفي فهو غير جدلي، والتاريخ بالنسبة إليه معركة تنتهي إلى معسكرين من الفائزين والخاسرين، الظافرين والمغلوبين، السادة والعبيد. لكن حتى الفائزون لا يمكن أن يظلوا فائزين طويلاً، لأنه بالقتال وحده يكتسب وجودهم معناه.

إن الجدلية الكوجيفية هي ثنائية من طرفين متنافرين لا سبيل للتوفيق بينهما. وينتهي التاريخ بانتصار العبد، بينما ينهزم السيد هزيمة تامة.

ولما كان السيد يتحلى بكل مزايا الإنسانية الحقة كالحرية والنبل والعظمة، يحن فوكوياما إلى ذلك المحارب النبيل العريق الذي اندثر تماماً من عالمنا. وبما أنه قارن إنسانية السيد قياساً إلى إنسانية العبد، ونوّه إلى نبل الميغلوثيميا، وتلاشي هذه الفضيلة السامية على يدي الليبرالية، نستطيع أن نفهم الآن لماذا لا يحتفل فوكوياما بانتصار الديمقراطية الليبرالية ولا يجد مدعاة لذلك.

4. الاعتراف القائم على مبدأ المساواة

في ختام مسرحية التاريخ، ينتصر مبدأ المساواة. ورغم كل محاولاته، لا يستطيع فوكوياما أن يرى شيئاً ذا قيمة في السعي من أجل الاعتراف المتبادل القائم على مبدأ المساواة. بل يعتبر فوكوياما حتى أكثر المطالب تواضعاً من أجل المساواة بلا أي أساس مشروع. والأسوأ من ذلك أنه يؤمن أن هذه المطالب نابعة من سخط الكثرة الدونية على القلة المتفوقة. فعلى سبيل المثال، يعتقد أن ما أشعل الثورة ضد الشيوعية في ألمانيا الشرقية لم يكن فقط عدم كفاءة الشيوعية من الناحية الاقتصادية أو الأحقاد القديمة التي يكنّها الشعب للنظام الشيوعي، بل "الغضب الثيموتي" الذي كان ردة فعل المواطن الألماني الشرقي العادي الذي رأى عبر التلفزيون فخامة مسكن إيريك هونيكر. إذن، يرى فوكوياما انتصار الإسوثيميا من خلال انتصار النقمة والسخط. لقد تشرب فوكوياما الكثير من الأذواق النيتشية إلى درجةٍ يعجز معها أن يتعلم شيئاً من هيغل.

المشكلة أن الإسوثيميا لا مكان لها في تصور فوكوياما للأشياء. أما فيما يخص الميغلوثيميا، فإن نشدان السيد لأن يُعترف بتفوقه يعتمد على قدرته بالمجازفة بحياته، وبمخالفة غرائزه الطبيعية، وبتحديه للموت. إن هذه الصفات ليست أكثر ما يثير إعجابنا في الكائن البشري. لكن إذا افترضنا أنها كذلك، فعلينا أن نعترف بأن نشدان السيد لأن يُعترَف به ليس مطلباً فارغاً تماماً. لكن الأمر ليس كذلك في حال التجلي العبودي للثيموس. إذ يبدو أن مطالبة الكثرة بالاعتراف بها ليس لها أي أساس سوى إحساس هذه الكثرة بقيمتها الذاتية، والاعتقاد المسيحي بتساوي جميع البشر أمام الله ـ وفوكوياما يرى أن هذا التساوي لا يأبه إطلاقاً بالجدارة أو الاستحقاق.

ويعتقد فوكوياما أن هذا المطلب الكوني، الفارغ نسبياً، هو أساس الليبرالية والملهم الرئيسي لحركة الحقوق المدنية في أمريكا. وهذا الاعتقاد يجعل فوكوياما يطرح تفسيراً غريباً نوعاً ما لكل من المسيحية وحركة الحقوق المدنية. فعندما يقول مارتن لوثر كينغ في خطابه الشهير (خطاب الحلم) إنه يحلم بأن يعيش أطفاله وأطفال أطفاله في عالم يُحْكَم عليهم بموجب مضمون شخصياتهم لا بلون بشرتهم، يعتقد فوكوياما أنه يطالب بالاعتراف المتبادل القائم على المساواة بغض النظر عن الاستحقاق أو الجدارة. لكن كنغ يُسلِّم جدلاً أن بعض الناس يتفوقون على غيرهم أخلاقياً أو يمتازون عنهم بكرم طباعهم. فالإنسان ذو الطبع الكريم لا يسعى إلى قهر الآخرين أو سحقهم وإخضاعهم في سبيل إعلاء شأن نفسه، وهو لا ينظر إلى الجنس الآخر بوصفه مسرحاً "لفتوحاته الجنسية،" بل هو إنسان مهذب، وشهم، وعادل، يهتم بسعادة الآخرين، ويلتزم بكلمته حتى عندما لا يكون ذلك لصالحه. لهذا فهو أكثر جدارة بالثقة، وأكثر لياقة للمسؤولية، وأكثر أهلية للاعتراف والتقدير. يريد مارتن لوثر كنغ أن يُحْكَم عليه بموجب نوعية شخصه. لكن لا يخطر ببال فوكوياما أنه يمكن أن يتمايز الناس على أساس طباعهم. فالميزة الوحيدة التي يقر بها هي بين أولئك الذين يغازلون الموت وأولئك الذين يختارون العبودية.

إن منظور فوكوياما معادٍ لأبسط مطالب المساواة. إذ يقرن مطلب المواطنين البسيط بأن يتساووا جميعاً أمام القانون بمساواتية التماثل والتجانس الكابوسية. وهذه المساواتية الراديكالية تتم على حساب كل من يتفوق في الجمال، أو الموسيقى، أو الفن، أو العلم، أو الرياضة. وتفسير فوكوياما لخطاب الحلم لمارتن لوثر كنغ خير

مثال على موضوع المساواتية. إن فهمه لحركة الحقوق المدنية في أمريكا يذكرنا بشطحات كيرت فونيغوت Kurt Vonnegut الخيالية. وسأبين ما أعنيه عن طريق عقد مقارنة بين قصة فونيغوت المسماة "هاريسون بيرغرون" والصورة التي يرسمها فوكوياما لأمريكا.

في "هاريسون بيرغرون" يتصور فونيغوت مجتمعاً حيث:

> يصير فيه الجميع أخيراً متساوين. لم يكونوا متساوين فقط أمام الله أو القانون، بل في كل شيء. لا أحد أذكى من الآخر، ولا أحد أحسن مظهراً من الآخر، ولا أحد أقوى أو أسرع من غيره. وكل هذه المساواة بفضل التعديلات 211، 212، 213 على الدستور.

وإذا كان في هذا المجتمع شخص يتمتع بذكاء فوق المعدل، فهو ملزم بقوة القانون أن يحمل "راديو المعاقين عقلياً" كي يظل عقله مشوشاً. وكذلك يتوجب على من تتمتع بجمال استثنائي أن تضع كرة مطاطية حمراء على أنفها، وأن تحلق حاجبيها، وأن تغطي أسنانها على نحو عشوائي بتيجان سوداء. وفي أسوأ الحالات، قد يتوجب على الوسيمين أن يرتدوا أقنعةً قبيحة. وهذه الاحتياطات تضمن ألا يستغل هؤلاء الناس وسامتهم أو تفوقهم في الذكاء. أضف إلى ذلك أنه لا يوجد من يُقدر الموهبة أو يستمتع بها. فراقصات الباليه ذوات الجمال الأثيري والرشاقة مطالبات بارتداء أقنعة بشعة وبربط أكياس ثقيلة إلى كواحلهن أثناء الرقص، بحيث لا يستطعن أن يفعلن أكثر من أن يعرجن على نحو أخرق على خشبة المسرح. في مجتمع المساواتية المستبد هذا يولد هاريسون بيرغرون الذي يجسد الميغلوثيميا. فهو يريد أن يكون إمبراطوراً، لذا يختار صاحبة أقبح قناع من بين راقصات الباليه كي تكون زوجة له. وفي ومضة إلهام، يتخلصان من قيودهما: أنفيهما، قناعيهما، أكياسهما، ومشوشات التفكير المفروضة عليهما بقوة القانون. وللحظة منعشة، يرقصان وهما يتحديان قوانين البلاد والجاذبية أيضاً. لكن ضابط القيود يتدخل بسرعة فيضع حداً لهذا المشهد المرعب بإطلاق النار عليهما. هذه هي صورة أمريكا التي يشترك فيها فوكوياما مع كوجيف، وشتراوس وبلوم.

5. ثيموس أفلاطون ضد رغبة الاعتراف

من صُلْبِ مقولة نهاية التاريخ أنها تفترض أن نشدان المكانة الرفيعة هو مطلب إنساني مميز. لكن حتى إذا كانت الحال كذلك، فهذا لا يعني أن هذا المطلب هو مطلب نبيل أو جدير بالإعجاب. في الحقيقة، إن الذين يبحثون عن الاعتراف والتميز عن الآخرين ليسوا أكثر النماذج البشرية استساغة. إلا أن فوكوياما لا ينتقد رغبة الاعتراف والتميز على الإطلاق. بل يستخدمها وصفاً للطبيعة البشرية ولمكونات الرجولة. ولا يخطر على بال فوكوياما أن الانشغال بالتميّز هو نقيصة في البشر. فالذين يسعون إلى التميز عن كل مَنْ سواهم لا يأبهون بمن هم أو بما يمتلكون من أنواع التفوق. وعموماً ينفق هؤلاء الناس كل ما عندهم من طاقات لخلق الانطباع المناسب، وهم يهتمون بالمظاهر أكثر من اهتمامهم بالواقع. فهم لا يكافحون من أجل أن يكونوا صادقين، بل ليعطوا مظهر الصدق. كما أن رغبتهم في التميّز ليست رغبة في أن يكونوا فعلاً ممتازين، أو في أن يتفوقوا في مجال ما، كالموسيقى أو الغطس أو الرسم أو الرقص. إنهم لا يمتازون عن غيرهم إلا في رغبتهم في تعظيم أنفسهم، وفي التفوق، وفي رفعة المقام. وعلاوة على ذلك، نادراً ما يحصل مثل هؤلاء على احترام الآخر الذي يسعون إليه. فمن شأن الحقيقة أن توقع بهؤلاء.

إن استخدام فوكوياما لكلمة ثيموس يبين إلى أي مدى يغيب عن باله الفرق بين من يجدّون في طلب التفوق وبين من يرغبون فقط بالتميز. لقد استخدم أفلاطون هذه الكلمة ليشير إلى الجانب "الحيوي" للنفس الذي يختلف عن الجوانب الشهوانية والعقلانية. فمن كان حيوياً يمتلك الكثير من الشجاعة والطاقة، سواء للخير أم للشر. إذن، ليس الثيموس "إحساساً فطرياً بالعدالة" كما يدعي فوكوياما، بل لا يرتبط بالعدل إلا إذا كان الشخص ذاته عادلاً، ويسلك طريق العدل بذات النشاط المعهود لدى الذين يمتلكون الحيوية. ويرتبط الثيموس باحترام الذات، لكن عند الشخص العادل فقط. ويخطئ فوكوياما عندما يظن أن احترام الذات هو نفسه رغبة التميز، كما يخطئ في ظنه أن ثيموس أفلاطون لا يختلف عن رغبة التميز.

إن مثال ليونتيوس الذي يسوقه أفلاطون واضح بقدر ما يكون تفسير فوكوياما مذهلاً. كان ليونتيوس إنساناً عادلاً ونبيلاً بالمعنى الأفلاطوني للكلمة. ففي هذا المعنى يختص العدل أولاً وأخيراً (وإن لم يكن بصورة حصرية) بعلاقة الإنسان بذاته.

فالعدل حالة نفسية يسود فيها العقل، أو أفضل جزء في النفس، على الشهوات بمؤازرة الجزء الثيموتي. وفي الإنسان العادل، يتحالف الجزء الثيموتي مع العقل ويناصر قضيته. يضرب أفلاطون مثال ليونتيوس ليشرح ما يقصد. في يوم من الأيام كان ليونتيوس آتياً من مدينة بيرايوس، عندما رأى بعض الجثث التي خلّفها السياف وراءه. فغمرته رغبة عارمة بالنظر إليها. حاول أن يقاوم فضوله المريض، لكن دون جدوى. وأخيراً، استسلم لرغبته. لكنه اشمئزازه من نفسه جعله يشتمها، ويصرخ في عينيه مخاطباً إياها: "لكِ الأمر، عليك اللعنة. تفضلي وأنعمي بمأدبة الشهوات الدنيئة هذه." يستخدم أفلاطون هذه القصة ليبين أن الشهوة والروح جزءان مختلفان عن النفس. لا شك أن الحادثة أضرت باحترام ليونتيوس لذاته. لكن الوصف الأفلاطوني لاحترام الذات لا يأخذ بعين الاعتبار اعتراف الآخرين بك، فاحترام الذات ليس ظاهرة تستلزم ذاتين. وهي لا تعتمد على إدراك الآخرين لك، بل تعتمد على إدراكك لِذاتك فحسب. وهذا لا يعني أن إدراكك لذاتك هو مجرد تابع يعتمد على مدى تقدير الآخرين لك. إذ قد يُعلي الآخرون تقديرك، لكنهم لا يعلمون أنك تنعّم عينيك بانتظام على مرأى الجثث. فمعرفتك بسلوكك هي التي تملأك احتقاراً لنفسك. وليس هناك حاجة لشيء آخر. إن نموذج أفلاطون هو نموذج موضوعي لا يتناسب مع النموذج الكوجيفي القائم على البَيْذاتية intersubjectivity، أي أن الرغبة الكوجيفية في التميز تجعل احترامك لذاتك يعتمد على مدى تقدير الآخرين لك. إنها رغبة في أن يشاطرك "وعي آخر" إعلاءك لشأن نفسك. إنها ليست رغبة في تغير ذاتك أو في التزامك مستوى أعلى من السلوك، بل مجرد رغبة في تغيير نظرة الآخرين إليك. لكن ليونتيوس لم يكن يأبه بنظرة الآخرين إليه. لم يكن يعبأ إلا بأيِّ شخص هو. لم يكن راضياً عن نفسه؛ لذلك قرر أن يغير سلوكه. لهذه الأسباب جميعاً، فإن المزاوجة بين تصور أفلاطون للثيموس والرغبة الكوجيفية بالتميز مزاوجة غير موفقة.

إن تصور السياسة بوصفها صراعاً من أجل الاعتراف لا يُشرّف الديمقراطية الليبرالية، بل يحط من قدرها. ولا أدل على هذا من فهم فوكوياما للصراع حول قضية الإجهاض على أنه صراع من أجل الاعتراف والتقدير. فحسب مفهومه، تؤمن المرأة المعارِضة للإجهاض أن المناخ الذي يجعل الإجهاض في متناول اليد سيقوض مكانة الأسرة، وبالتالي، تقدير المجتمع لأمومتها. ولأنها لا تريد أن تفقد هذا

الاعتراف والتقدير، تتخذ موقفاً معادياً للإجهاض. ومن الجهة المقابلة، تريد المرأة المؤيدة للإجهاض أن تتساوى مع الرجال في المجتمع، لذلك تعتبر أن قدرتها على حمل الأطفال عقبة تحول دون تحقيق رغبتها في أن يُعترف بمساواتها للرجال. ولهذا تتخذ موقفاً يؤيد الإجهاض. نحن أمام مطلبين من أجل الاعتراف، متساويين من حيث عدم شرعيتهما (أو ربما من حيث شرعيتهما). إن مفهوم الاعتراف لا يقترب من سبر سياسة الإجهاض، ناهيك عن تمجيدها.

ورغم كل انشغاله بموضوع الاعتراف لم يتفكر فوكوياما فيما يثير إعجاب الناس. فالناس يعجبون بالقوة وبالشجاعة، وشجاعة المرء تستلزم استعداده للمجازفة بحياته. لكن الناس لا تعجبهم القوة بحد ذاتها، أو القوة في غير محلها. بل تعجبهم القوة التي تستخدم لأهداف خيرة. لذلك يتوجب علينا أن نبين الأهداف الخيرة لكي نفهم ما يحبه الناس في القوة والشجاعة. فالشجاعة ليست انعدام الخوف، ولا هي رغبة في معارضة الطبيعة من أجل المعارضة. والشجاعة ليست رغبتك في المخاطرة بحياتك، لكنها تبرهن أن لديك ازدراءً "أرستقراطياً" إزاءه هذه الحياة. فالشجاعة، في أقل الأقل، هي قدرة المرء على المجازفة بروحه وجسده من أجل شيء أسمى من رغبته الأنانية في المكانة العالية.

5. أزمة رجولة

إن مصدر تعاسة فوكوياما في نهاية التاريخ هو حنينه إلى الثيموس المفقود. لا أريد أن أجادل فيما إذا كان التاريخ انتهى أو لم ينته بشبح الإنسان الأخير، ذلك الشبح الباعث على الغثيان. إذ إنني أعتقد أنه مهما أوردت من حقائق، لا يمكن إقناع القائلين بنهاية التاريخ بعكس ذلك. فما أريد أن أتطرق إليه هو ما يتضمنه هذا القول من افتراضات تفضي إلى سوداوية متفوقة لدى القلة المتعالية التي تؤمن أن التاريخ قد تآمر لإخصائها.

فالرهان ليس على طرح حول التاريخ، بل على افتراضات لم يدقق فيها أحد، افتراضات عميقة الغور عما هو سامٍ وقميء، نبيل وخسيس، رجولي، وبهيمي. ولا نبالغ إذا قلنا إن مقولة نهاية التاريخ تنطوي على أزمة رجولة ذات أبعاد هائلة. فعلى غرار كوجيف، يرزح فوكوياما تحت تصورٍ مفاده أن الرجل الحقيقي مفعم برغبة قهر الآخرين والتسلط عليهم. والكتاب بأكمله احتفال خفي، لكنه جلي،

بالموت والعنف، باعتبارهما ملازمين للرجولة والفحولة. ويقتدي فوكوياما، إما عن دراية وإما عن جهل، بكوجيف في تمجيده "لأخلاقيات السيد" التي يفهمها بمعناها الفج، أي أنها ليبيدو مهيمن libido dominandi.

تُرى، ماذا يجد فوكوياما في الميغلوثيميا حتى يطرب لها كل هذا الطرب؟ وما الذي يجعل السيد رمز الرجولة الحقيقية في التصور الكوجيفي للأمور؟ وما الذي يجعل كوجيف وفوكوياما يظنان أن مجازفة المرء بحياته في معركة من أجل المكانة الصرفة هي أكثر الصفات رجولة؟

ليس هناك أي أساس للاعتقاد بأن المخاطرة بالحياة دون حاجة هي ميزة إنسانية. إذ إن فوكوياما يعترف بادعاءات علماء الأحياء في العصر الحديث القائلين بأن الحيوانات أيضاً تخوض المعارك من أجل المكانة. فهي لا تسعى فقط للحفاظ على ذاتها أو صغارها، بل تُعَلِّم حدود مرابعها وتخوض المعارك من أجل الهيمنة. لكن فوكوياما يرفض هذا السلوك على أساس أنه "سلوك غريزي،" أي أنه جزء من الفطرة وليس مخالفاً لها. لكن لماذا لا يمكن قول الشيء ذاته عن نزعة الإنسان للمخاطرة بحياته من أجل الاعتراف والمكانة؟ لا يجيب فوكوياما على هذا السؤال: إن الجواب الوحيد الذي يعطيه فوكوياما هو أن خوض هذه المعارك يجعل الإنسان "فاعلاً أخلاقياً،" وهذا ما لا يمكن قوله عن الحيوانات. لكنه لا يشرح لماذا يمكن أن تقال عن الإنسان.

إن إحدى مصاعب التفكير الكوجيفي هي أنه، بلا وعي أو تفكير، يماهي الغايات الأنبل والأسمى مع الغايات اللامادية. أضف إلى ذلك أنها تنحو إلى تأسيس ثنائية بين ما هو دوني ومادي وحيواني وخسيس من جهة وبين ما هو سامٍ ولا مادي وإنساني حقاً ونبيل من جهة أخرى. قد يتميز البشر بأن لهم غايات لامادية، لكن ليس هناك سبب يدعو إلى الاستنتاج بأن كل الغايات اللامادية نبيلة. فنشدان المكانة قد لا يكون مادياً. لكن ذلك لا يجعله نبيلاً. إن فوكوياما يهرف عندما يقول بأن استعداد الإنسان للمخاطرة بحياته في معركة دامية من أجل المكانة هو ظاهرة أخلاقية أو أنه لحمة "النسيج الأخلاقي" لدى الإنسان، أو أنه يبرهن على أن الإنسان "فاعل أخلاقي." فإذا كان خوض المعارك من أجل المكانة البحتة يجعل الإنسان فاعلاً أخلاقياً، علينا أن نستنتج أن الحيوانات التي تسلك نفس السلوك هي

أخلاقية أيضاً. وبهذا المفهوم، لا يمتاز الإنسان عن الحيوان بناءً على الأهلية الأخلاقية moral agency.

يعتمد أيضاً جهد فوكوياما لتمييز الإنسان عن الحيوان على أهلية الإنسان للحرية. فعلى غرار كوجيف، يؤمن فوكوياما بأن الرغبة في التميز ترفع الإنسان إلى مستوى أعلى من مستوى الحيوانات، لأنها تبين أن الإنسان لديه الحرية ليقهر الطبيعة أو يخالف أوامرها. لكن كوجيف ومريديه لديهم تصور غريب عن الحرية. فمن ناحية، يرفضون الوصف الليبرالي أو "السلبي" للحرية القائل بأنها غياب القيود الخارجية، وتصرف المرء كما يشاء. لكنهم يرفضون أيضاً النظرة "الإيجابية" للحرية القائلة بأنها مقدرة الإنسان على ممارسة الضبط الذاتي واستخدام العقل لاختيار أي الرغبات ينفذ وأيها يكبت. فبدلاً من هذه وتلك، يؤمنون بأن الحرية هي قدرتنا على مخالفة جميع رغباتنا الطبيعية والبيولوجية، وخصوصاً رغبة حفظ الذات. هم يؤمنون أن الحرية هي قدرة الإنسان على مخالفة الطبيعة وأن يتصرف بشكل غير طبيعي أو خلافاً لحاجاته أو أغراضه الطبيعية. الحرية في المنظور الكوجيفي ليست سوى قدرة الإنسان على مغازلة الموت وإحباط غريزة الحياة الحيوانية. إن نشدان التميز والمغامرة بالحياة من أجل المكانة الصرفة تصبح رمزاً لإنسانية الإنسان، لأن هذا السلوك لا يمكن تعليله بعلة الحاجة أو أي غرض طبيعي آخر. إنه عمل حر تماماً لأنه يبدو بلا هدف أو دافع، على الأقل من وجهة نظر الطبيعة.

إن التصور الكوجيفي للحرية لا يتعارض مع الفطرة فحسب، بل مع العقل أيضاً. إذ يعتبر كوجيف العقل حليفاً لكل ما هو فطري وحيواني وبيولوجي. وكما رأينا يضرب المفهوم الكوجيفي للحرية جذوره في التصور الوجودي للفعل المجاني. وعلى غرار كوجيف، يفترض فوكوياما أن العقل مجرد أداة للرغبات الحيوانية. وبما أن العقل حليف الفطرة، أو يخدم الرغبات الحيوانية، فلا بد أن تتكون الحرية من التصرف خلافاً للفطرة أو العقل أو بصرف النظر عن الحاجات البيولوجية.

ولهذا يتوصل فوكوياما إلى الاستنتاج بأن نبل الإنسان مرتبط بالميغلوثيميا أو رغبة التسلط، لأن هذه ليست بيولوجية، أو عقلية، أو طبيعية. ويرثي فوكوياما لحال الميغلوثيميا لأنها جُرِّدَت من حقها الشرعي في الحكم. لكن هل استطاعت الميغلوثيميا في أي مكان من العالم أن تدعي حقاً شرعياً؟ وهل استطاع أي إنسان في أي زمن من

الأزمنة أن يطالب بحقه في سيادة الآخرين لمجرد أنه يحتقر العقل والفطرة والحياة ذاتها؟

وفي عالمنا المسالم، يعتقد فوكوياما أنه لم يبق من الرجال الحقيقيين سوى أفراد العصابات مثل بلدز Bloods وكريبس Crips [الأمريكيتين]. فهم يبرهنون على رجولتهم بمخاطرتهم بحياتهم في معارك دامية من أجل اسم أو علم أو شيء آخر عديم النفع. هم وحدهم "مستعدون لأن يقتُلوا أو يُقتلوا من أجل شيء ذي قيمة رمزية بحتة أو من أجل المكانة والتميز." ورغم كل متاجرتهم بالمخدرات يصر فوكوياما على القول بأن "إنسانيتهم أكثر عمقاً" من أولئك الناس العقلاء الذي يرضخون "للتحكيم السلمي أو يلجؤون إلى المحاكم."

إن مسرحية التاريخ الكوجيفية تُرَسِّخ، على نحو ماكر لكن جلي، تصوراً وضيعاً وخسيساً للرجولة. فمغزى هذه المسرحية هي أن الإنسان الحقيقي العظيم النبيل هو من يملك رغبة عارمة في الاعتراف والتميز. وهو مستعد للمجازفة بحياته ليخضع الآخرين ويذلهم، وهو يبدي احتقاراً متغطرساً إزاء الحياة، وينتهز كل فرصة لمخالفة فطرته؛ أفعاله عفوية، لا عقلانية، ومن دون باعث: هذه هي الصفات الجوهرية للرجولة. إني أعتقد جازمة أن مثل هذا التصور للرجولة يسهم أكثر مما تفعله الديمقراطية الليبرالية في حَيْوَنة الإنسان.

لا شك أن النموذج الأمريكي من الديمقراطية الليبرالية يجعلنا نتوق إلى أكثر مما حققته. لكن من المؤسف حقاً أن نراها تُنْتَقَد من قبل أناس يعتقدون أنهم يشنون حملة أخلاقية سامية ضد المادية والاستهلاكية والأنانية والعبثية في حين أن "الشيم" التي يناصرونها وضيعة جداً. وكما بينت، فإن تمجيد الصراع والعنف والموت بوصفها غاياتٍ بحد ذاتها من لب الموضوع المطروح. وأعتقد أن فوكوياما كان ضحيةَ عاثرَ الحظ، كغيره كثيرين من الطلاب الذين وقعوا ضحية لإغواءات شتراوس. لا شك أن هذا النوع من التفكير على قدر معين من الغواية، وليس أقلها خطابته ذات المبادئ السامية. لكن هذا لا يغفر لهؤلاء الطلاب تماماً. إذ يتشربون هذا النمط من التفكير دون تمحيص، ليس لأن له وقعاً نبيلاً وسامياً في نفوسهم، بل لأنه يعوزهم الذكاء الكافي لتمييز الغث من السمين. على سبيل المثال، لا يستطيع فوكوياما أن يفهم أن الفرق بين الطموحات اللامادية والطموحات المادية ليس بالضرورة مماثلاً للفرق بين السامي والوضيع، بين الأخلاقي واللاأخلاقي، بين الإنساني والحيواني.

إذ لا يوجد أي شيء على الإطلاق من الأخلاق أو العدل أو السمو أو السمة الإنسانية في رغبة السيد اللامادية في التسلط والهيمنة وعلو المقام وتعظيم ذاته. علينا ألا نخلط هذه الأخيرة مع الأخلاق، أو مع الامتياز والبراعة الفنية.

إن أشد ما يخشاه القائلون بنهاية التاريخ هو استمالة الليبرالية للعالم عن طريق الاقتصاد. فهم يتوقون بدلاً عن ذلك إلى المتعة المجردة للمعركة. أما العالم حتى الآن فلا يملك إلا أن يشاطرهم التوق ذاته.

ومع كل الاحتقار الذي يكنه الوعي الكوجيفي لأمريكا، فإنه عرابٌ لأكثر جوانب ثقافتها سوقية، كصفات العنف والفوضى فيها، وفوق كل شيء، تصورها العنتري للشجاعة. ومن المفارقات العجيبة أن التصورات الكوجيفية تسهم في حَيْوَنة الإنسان في الوقت الذي تتظاهر بانتقادها وشجبها.

البـــاب الـــرابـــع

الـــخـــاتـــمـــة

الفصل الثالث عشر

خفايا بعد الحداثة

تشير ما بعد الحداثة إلى بداية عصر جديد متبرم من الحداثة إلى أبعد الحدود، وكوجيف شخصية محورية في هذا التبرم لأنه أعطى هذا التبرم صفة تأريخية ومسرحية وكونية. لقد آمن كوجيف أن التاريخ مأساة يكافح فيها الإنسان لكي يحقق أغلى أحلامه؛ وعندما ينجح في ذلك فعلاً يدرك أنه خلق عالماً يليق بحيوانات سلبية مدجنة. ومن هذا المنطلق أعلن كوجيف نهاية التاريخ وموت الإنسان. ورغم ذلك آمن بوجوب تحمل هذه الكارثة برباطة جأش، فما هي إلا نتيجة حتمية لانتصار العقل والعلم في العالم.

إن توصيف كوجيف لرحلة الإنسان التاريخية أدى إلى تمجيد الماضي إلى درجة كادت تطمس معالم هذا الماضي. إذ حول كوجيف التاريخ إلى حكاية شخصية يرويها عجوز كانت له مغامرات سحرية في شبابه واليوم لم يبق له سوى الذكريات. كان كوجيف مقتنعاً أن التاريخ مأساة تجلت أمام ناظريه لأنه كان يعيش شيخوخة الإنسانية. إن مأساة كوجيف التاريخية تشبه القصة التي يحكيها هانز كريستيان أندرسن في "شجرة التنوب الصغيرة" حيث كانت الشجرة الصغيرة تحلم طيلة حياتها بأن تكون شجرة ميلاد مزركشة وجميلة ومحط إعجاب الجميع. وعندما كانت في الغابة كافحت كفاحاً طويلاً وعنيداً وهي تحاول أن تطال نور الشمس وتنمو إلى أقصى ما تستطيع من طول واستقامة. وبعد سنوات كثيرة نالت شجرة التنوب

الصغيرة مُرادَها. لكنها سرعان ما اكتشفت سوء ما تَمَنَّته. كان الشمع يسيل على أغصانها ويسبب لها ألماً عظيماً، لكنها تغاضت عن هذه المضايقة باعتبارها ثمناً بسيطاً عليها أن تدفعه في سبيل العظمة. وما إن انتهى عيد الميلاد حتى رُكِنت شجرة التنوب الصغيرة في العلية حتى تيبس ثم تكسر وتستخدم وقوداً في الربيع. لا تدرك شجرة التنوب الصغيرة أن الأيام التي قضتها في الغابة كانت أجمل أيامها إلا في نهاية رحلتها عندما تحققت جميع أمانيها. وفي مسرحية كوجيف التاريخية يشبه الإنسان شجرة التنوب الصغيرة، فهو يكافح طويلاً وبلا هوادة منُ أجل المساواة والرفاهية، ولدى تحقيقه كل ما كافح من أجله يدرك أن الكفاح التاريخي كان أمتع مرحلة في تلك الرحلة بلا منازع. لا تأتي الحكمة إلا في نهاية التاريخ ومن المفارقة أن الموت لا يأتي إلا كذلك أيضاً. والتاريخ، وفقاً لرأي باتاي، يشبه الحياة التي هي تبذير مسرف للطاقة في طلب ذروة هي الموت.

إن الإنسان في مسرحية كوجيف التاريخية هو ذلك البطل المتسم بالوسامة والفحولة: طليق، حيوي، تشع منه البهجة، يتحدى الطبيعة ويغامر بحياته فَيُغَيِّر شكل العالم. إلا أن قوته وصراخه ورفضه وضعت حداً لكآبة الطبيعة والحيوانية ولرتابتهما. وبما أن الكفاح قد انتهى الآن فقد حل الأمن محل المخاطرة والرتابة محل المغامرة والشيخوخة محل الشباب. إلا أن هذا بعضٌ من عزاء في هذه الحكاية، فالحكمة هي جزاء الشيخوخة. حاول كوجيف الذي كان يعيش نهاية التاريخ أن يعلل نفسه بآمال الحكمة، لكن التعويض عن حيوية الشباب المفقودة لم يكن دائماً ليكفي.

إن التاريخ برأي كوجيف ينطوي على المفارقات، إذ إن الإنسان الذي كافح طويلاً وبلا هوادة ليحقق مجتمع الرفاهية الكونية والمساواة بين الرجال والنساء يكتشف أن التقدم أدى إلى إفلاس الإنسان الأخير روحياً. يقلب كوجيف الجدلية الهيغيلية رأساً على عقب. فبدلاً من الأخذ بيدنا نحو الذرى، تبشر هذه الجدلية بعالم مظلم، ويصبح التاريخ دائرةً تنطلق من ظلمة الحيوانية وصمتها ولا مبالاتها لتعيدنا كرةً أخرى إلى حضن الطبيعة. باختصار ليس التاريخ إلا فصلاً قصيراً في ظلام العالم السرمدي.

لقد قلت إن تصور كوجيف للتاريخ لا يتحلى بأي من مزايا الجدلية على الإطلاق. لقد حول كوجيف جدلية هيغل إلى بحث عن أصول أخلاق العبد. لقد

استبدل جدلية هيغل بثنائية صارمة بين السيد والعبد، بين الذكر والأنثى، بين الإنسان والطبيعة، بين الحياة والموت، بين الكينونة والعدم. علاوة على ذلك، ماهي كوجيف بين العقل من جهة والطبيعة والبيولوجيا والأنوثة وحب الحياة العبودي من جهة أخرى. لهذا رأى أن مسيرة العقل في التاريخ هي كسوفٌ للرجولة والموت والحرب والصراع. فالتاريخ بالنسبة إلى كوجيف مأساة انتصرت فيها عقلانيةٌ باردة توسيلية مملة على العالم وجردته من سحره. وحين أتى هذا الاستبداد العالمي المتشح بالرِّقة والتخفّي بقدر ما يتشح بالاكتمال والشمولية أتى على كل أثر لجنون الرجولة وبريقها ونشوتها.

يمكننا اعتبار ما بعد الحداثة بمثابة رفض للعقلانية والموضوعانية وعودة النسبوية. لكن هذا المستوى لا يرقى إلى مستوى اكتناه الجدة والخصوصية اللتين تحلت بهما النسبوية بعد انبعاثها. ففي حين كان العقلُ في نظر النسبوية القديمة القاحلة عاجزاً، أصبح في نظر النسبوية الجديدة طاغيةً عتيداً. لقد بينت أن تجلي النسبوية في عصر ما بعد الحد اثة هو من صنيع كوجيف بالدرجة الأولى. إن نظرية المعرفة لدى نيتشه، في صيغتها المؤرخنة، تشكل أساس ما بعد الحداثة. فهي تتصور أن التاريخ نفسه أثبت ما قاله نيتشه وتتصور أن عالمنا برهان حي على أن العقل وولاءه للحقيقة مدمر للحياة البشرية. إن للنسبوية بصبغتها الجديدة كماً أكبر من الدرامية والمأسوية والغواية.

إن الصورة التي رسمها كوجيف للعالم الحديث ليست فقط لعالَمٍ يستبد فيه العقل، بل أيضاً لعالَمٍ تتحقق فيه الحقيقة. فالتاريخ حكاية تندحر فيها الإيديولوجيا أمام الحقيقة. ففي نهاية التاريخ تُنسَف كل الإيديولوجيات. إن مصير الإنسان شبيه بمصير أوديب الذي جلب الدمار لنفسه لدى حله لغزَ أبي الهول. إن قبول تلامذة كوجيف ما بعد الحداثيين بمنطقه قادهم إلى التنكر للحقيقة والعقل.

تتلخص أزمة ما بعد الحداثة بما يلي: هل نستطيع أن نعيش في عالم تبين فيه أن مصدر الاستبداد الأعظم هو العقل وحقائقه؟ هل نستطيع أن نعيش في عالم نُسفت فيه كل الآفاق؟ هل نستطيع أن نعيش في عالمٍ تُعَدُّ فيه جميع المعتقدات من قبيل الأوهام؟ هل نستطيع أن نعيش في عالم خالٍ من سحره وأساطيره وأوهامه ودياناته؟ هل نستطيع أن نعيش في عالم من دون تلكَ المحرمات أو المحظورات التي تسمو بالتجربة الإنسانية وتُصعِّدها؟ هل نستطيع أن نعيش في عالم موسوم باستبداد النساء

واندحار الرجولة؟ هل نستطيع أن نعيش في التاريخ لحظة احتضاره؟ يتوصل كل من الكتّاب الفرنسيين والأمريكيين الذين سحرهم كوجيف إلى استنتاجاتٍ مختلفة مع أنهم انطلقوا من الافتراضات الكوجيفية ذاتها.

إنني أعتقد جازمةً أنه خير لنا أن ننظر إلى ما بعد الحداثة بمثابة رد فعل على سيرورة التاريخ كما وصفها كوجيف. وانطلاقاً من فرضيات كوجيف حول أزمتنا التاريخية يمكننا أن نتوصل إلى ثلاثة استنتاجات لا يقل الواحد في معقوليته عن الآخر، ويمثل كل منها أحد المواقف البديلة التي اتخذتها ما بعد الحداثة. أولاً: يمكننا أن نتفق مع كونو في استنتاجاته أنه يجب علينا أن نتبنى موقفاً من الاستكانة الهازلة في مواجهة عالمٍ لا معنى له. فالفكرة هي أن نستمتع بصفو الحياة ونقضي أوقاتنا في الضحك والمرح في عالم لا شيء فيه جديد أو يستحق الذكر، وهذا الموقف هو أكثر ما يميز احتفال ما بعد الحداثة بالعبث. إنه موقف يغتبط بالتناقض المقصود والتفكك والتشتت والترقيعية والانحلال الأخلاقي والسطحية اللامحدودة. إنه الموقف ذاته الذي يعكسه الأدب والسينما وأشرطة الفيديو والنقد الأدبي وفن العمارة والأزياء وحتى التحليل النفسي. فعلى سبيل المثال يحاكي فن العمارة ما بعد الحداثي أشكال الماضي المجيدة كالأعمدة الدورية والقباب البيزنطية والأقواس الغوطية التي تجتمع في اتحادٍ عابث مناقضٍ لمبادئ المنفعة والكفاية التي قامت عليها العمارة الحديثة. وهذا الموقف ذاته تعكسه أزياء جان بول غوتييه، مهندس أناقة القرية الكونية، حيث تجتمع في تصميماته خواتم الأنف الهندية مع الوشم الإفريقي وشعر الإسكيمو وبنطالات الحرير والمجوهرات القَبَلية والرسم على الأجساد في شوق مبتور يحن إلى جذور. وفي هذه الأثناء ينبري من عصر الحداثة محللون نفسيون أمثال جل دولوز وفيليكس غواتاري ليسفهوا البحث عن الهوية باعتباره منبع الفاشية ثم ليناديوا بالبحث عن روحٍ تعتنق الكون كله. إنهم ينادون بتعدد الهوية والفصام والجنون مَخْرجاً شافياً من العقل.

مع ذلك فإن توصيف كوجيف لمأزق ما بعد التاريخ لا يعني بالضرورة التزاماً كلياً بالتوليفية الساذجة. فمن الأرجح أن يتبنى المرء موقفاً آخر. وكما بينت فقد رفض باتاي وفوكو وشتراوس وبلوم وفوكوياما الاستكانة العابثة التي نادى بها كونو. بل أصروا على إكساء العالم الخاوي حُلةً جديدة قوامها المعنى والقوة والأهمية. كان باتاي وفوكو يتوقان إلى ملذات المحرمات ومجد انتهاكها. وشَعَر شتراوس وبلوم بأن

على الفلاسفة واجباً اجتماعياً، ألا وهو ترميم نسيج الأسطورة والمعنى، لكن ليس قبل أن تدمر الصفوة المتفوقة مذهب السعادة واللذة السخيف الذي يعتنقه آخر البشر. كانت هذه هي الخيارات المختلفة التي تبناها أتباع كوجيف، وهذه الخيارات تمثل البدائل السياسية التي تطرحها ما بعد الحداثة.

كان معجبو كوجيف أكثر ميلاً إلى بغض عالم الحداثة، فهم قبلوا توصيف كوجيف للعالم على أنه تجسيد للعقل والعلم، أي أنه أصبح متجانساً، مُعايَراً ومُرَوْتَناً. ووجدوا أن الحياة الحديثة مملة، خالية من المعنى، تافهة، كئيبة، ومعيبة. كما اعتقدوا أن الإنسان أصبح مدجَّناً ويروَّض كما تُرَوَّضُ السوائم. كانوا يتوقون إلى القطيعة والانعتاق القسري، إلى الاختلاف والتنوع، إلى نشوة المعارك وعذاب الموت، إلى التضامن والصراع، إلى المغامرة والمجد. ومع أنهم شاطروا كوجيف رؤيته للإنسانية والرجولة إلا أنهم رفضوا أن يستكينوا لموت الإنسان. لقد أصروا على أن الإنسان، رغم أنه فقد رجولته وأصبح مسحوقاً، لا يزال قادراً على النهوض من بين الرماد ليأذن بفجرٍ جديد. لهذا عاشوا على أمل أن ينـزاح استبداد العقل بعودة دايونايسَس أو بظهور عِدة "رجال حقيقيين" تعيد أهواؤهم التفوقية العالم إلى حظيرة التاريخ ومغرياته.

لم يستطع معجبو كوجيف الذين قبلوا رأيه بأن عالم الحداثة هو نتاج العقل أن يتنكروا للحداثة باسم العقل. إذ كان عليهم أن يشنوا ثورتهم على العقل ذاته. كان عليهم أن يتحالفوا مع الجنون ضد العقل ومع دايونايسَس ضد أبولو. كان عليهم أن ينتصروا لكل شيء أنكره العقل: أي أنهم ناصروا المجرم والمجنون والطاغية أمثال جيل دوراي وبيير رفيير وهيرو وعصابات بلدز وكريبس ورغم تبجيلهم لأفلاطون، كان شتراوس و أتباعه يحنون إلى دايونايسَس. كما أن دراسة شتراوس المعمقة لقوانين أفلاطون ولاسيما حديثها المستفيض عن الخمر قادته إلى الاستنتاج بأن أفلاطون يشبّه الفلسفة بالجنون. وهل هناك نقيض للاتزان والاعتدال مثل الجنون؟ إذن، حتى أفلاطون المقدس يصبح في السر من أتباع عبادة دايونايسَس.

أعتقد أن تصوير كوجيف للعالم ولَّد رومانسية سوداء تتجلى على شكل حنين عميق لكل ما أنكره العقل كالأسطورة والجنون والعفوية والغريزة والهوى والفحولة. كما أنني أرى أن مفهوم كوجيف للحداثة على أنها الانتصار المحتوم للعقلانية

القاحلة هو حجر الزاوية في فكر ما بعد الحداثة. إن تصوره هذا يفسر سلبية الحداثة ورومانسيتها السوداوية وجنونها الدايونيسي.

ولو نحينا جانباً أولئك الذين يتوقون للخوض في العبث لأصبح في مقدورنا أن نرى أن الفكر السياسي لما بعد الحداثة هو نـزاع بين الجناحين اليميني واليساري من مريدي نيتشه. فالنيتشيون اليمينيون يتوقون إلى إنشاء الصروح الخيالية المسؤولة عن النظام والهيمنة، بينما النيتشيون اليساريون يتوقون إلى تحدي الصروح الخيالية للسلطة لينتهكوا حرمتها ويكشفوا اللثام عنها. تنظر كلتا المجموعتين إلى السياسة بوصفها مشروع هيمنة. فبينما تمجد إحداهما السيادة، تمجد الأخرى التمرد. وشتان أن يستبعد هذان الموقفان أحدهما الآخر، بل يعتمد عليه اعتماداً متبادلاً.

يزعم معجبو كوجيف الفرنسيون أنهم يساريون، وإن كان يصعب علينا أن نجد لهم ما يبرر هذا الادّعاء. فرغم ما أبداه بَتاي من تَقَرُّبٍ إزاء الشيوعية، لم يستطع مقاومة سحر الفاشيين. وكما رأينا آنفاً، يتوق فوكو، محرر المظلومين والمضطهدين المزعوم، إلى صور علنية من السلطة تجعل التعدي أكثر خطورةً وبهاءً. ومع ذلك يدّعي بتاي وفوكو أنهما من اليسار، إذ إن شهية التعدي والتمرد لديهما لا ترتوي ولا تشبع. يجند فوكو الفلسفة، التي أصبحت الآن مجرد مشروع تأصيلي، لخدمة مشروع الرفض الدائم والانقلاب الأبدي. والتأصيل يعرّي السلطة ويمهد الطريق إلى التمرد والتعدي. لكن لكي تقتحم الباستيل، لا بد لك من سجن رهيب. ليس فوكو وبتاي من أعداء السلطة، بل على العكس. فلا بد من وجود "قيد" ما، إذا أُريد للتعدي أن تكون له نشوته. كان الله في سالف الأيام يمثّل هذا القيد. أما وقد مات الله الآن، فعلى الإنسان أن يبتكر قيوده لكبح شهواته بنفسه.

بعد أن ألفى بتاي وفوكو أن العالم سادرٌ في خَدَره، راحا يأملان في أن يضفيا على الحياة شيئاً من الشدة، وذلك من خلال إبقاء الإنسان دوماً في حال متوترة من الألم والنشوة. وما إن قبلا بتصور كوجيف القائل بأن الرفض هو جوهر حرية الإنسان وإنسانيته، حتى باشرا مشروعهما للرفض الدائم. إلا أنني حاججت أن محاولة تكثيف التجربة [الإنسانية] من خلال الرفض الدائم محكومٌ عليها بالفشل. فحاشى أن يؤدي الرفض الدائم إلى تكثيف الحياة والتجربة الإنسانية، بل يتحتّم عليه أن يولّد لامبالاةً عميقةَ الأغوار. أضف إلى ذلك أن احتفاءه بالتعدي يُفضي إلى الاحتفاء

بكل ما هو ممنوع، بغض النظر عن طبيعته، كالجريمة والجنون والانفلات الجنسي، على سبيل المثال.

إن ادّعاء فوكو اليسارية هو موقف مضلل، حيث إن اليسار النيتشي [الذي ينتمي إليه فوكو] لا يشبه اليسار التقليدي إلا قليلا. فاليسار التقليدي ينادي بالثورة لا بوصفها غايةً، بل بوصفها وسيلةً لتحقيق الحرية والعدل. أما فوكو، بالمقابل، فيؤمن بأن التحرر مستحيل وأن العدل غير موجود. فالتحرر مستحيل لأنه لا يمكن تحديد الذات بمعزل عن السلطة. بل لا تحدد الذات نفسها إلا من خلال تحديها للسلطة التي تؤطرها وتصوغها. والسلطة تحدد الذات وتنـزلها منـزلة شيء يمكن التنبؤ به، في حين أن التعدي يؤكد لاشيئية الإنسان ويحتفي بمقدرة الإنسان العفوية المفاجئة على الرفض. وبهذا المفهوم يصبح المطلب الوجودي في خلق الذات أو تحديدها مطلباً بطولياً. وهذا التمرد البطولي هو تمرد "سيادي" بمفهومٍ بتاي للكلمة. وهذا معناه أنه يحاكي تمثيلية كوجيف عن السيادة بوصفها نقيضاً للعبودية. والتعدي البطولي يستلزم من الإنسان أن يرفض المعطى ويغامر بحياته. لقد حاججت فيما سلف بأن اعتراض فوكو على السلطة التأديبية يعود بالدرجة الأولى إلى كونها مستترة إلى درجة تحرم الإنسان من فرصة بطولية في التعدي والتمرد. وحاشى أن يكون فوكو محرراً أو عدواً للسلطة، بل كان يتوق إلى سلطة اعتباطية، قمعية، تبعث الرهبة في النفوس، لأن الشروط الضرورية للتمرد البطولي لا تتوفر إلا في مثل هذه السلطة.

وبخلاف اليسار التقليدي، لا يتطلّع يسار ما بعد الحداثة إلى المستقبل بعين التفاؤل. وباستثناء الذين يغتبطون، على شاكلة كونو وغيره، بتفاهة الحاضر الأبدي وخوائه، تظل ما بعد الحداثة رجعية، ماضوية الرؤيا. فهي تمتلئ بالحنين إلى الماضي وتعتصرها كآبة لا حدود لها إزاء عالم الحداثة.

عموماً، تُعَدُّ ما بعد الحداثة حركة سياسية يسارية. ويَصُحُّ هذا بصورة خاصة على أمريكا حيث تبنّاها اليساريون الليبراليون والماركسيون. لكنه من الخطأ أن نفترض أن ما بعد الحداثة ذات طبيعة يسارية بالضرورة. فإذا لم يكن هناك واقع مسبق أو مُعطى، وإذا لم تكن هناك حقيقة، فالإنسان إذن حرٌّ في أن يخلق العالم أو يدمره كما يشاء. والنيتشيون اليساريون يتبنّون مشروعاً لا يكف عن صناعة السلطة وتدميرها، عن توكيدها وتعريتها. لكن مشروع الثورة الدائمة لا تتطلبه نظرية المعرفة

النيتشية. أما معجبو كوجيف الأمريكيون فيقدّمون حلاً أكثر محافظة واتزاناً فيما يبدو.

ما من شكٍّ أن معجبي كوجيف الشتراوسيين سيتبرؤون من وصفي لهم بأنهم من مفكري ما بعد الحداثة. فهم يرون أن ما بعد الحداثة تمثل زفرة الحداثة الأخيرة: متطرفة، تحررية، فردانية. ورغم احتجاجاتهم، يتضح أنهم يشاطرون نيتشه وكوجيف في افتراضاتهما ما بعد الحداثية. إلا أنهم يصرون على جعل نيتشه حِكراً على القلة. وهم يرون أنه إذا كان الواقع السياسي مُنشأً سلطوياً اعتباطياً، فلا يوجد مبررٌ للمباشرة في مشروع تفكيكي يهدف إلى التعرية التأصيلية. فهذا لا يؤدي إلا إلى تحريض الرعاع والفوضى والهمجية. والبديل هو أن تقوم الفلسفة بحشد كل طاقاتها البلاغية لترميم ما تداعى من نسيج الأساطير والأوهام التي ينهض عليها النظام السياسي. وهذه ليست مسألة بسيطة، إذ إن الأساطير التي تشكل قوام الثقافة هي كَبَيْتٍ من ورق، أي أنها لا تحتمل كثيراً من التمحيص. وتمويه حقيقة الهيمنة السياسية يستلزم أكاذيب رائعة وخِدعاً تخلب الأنظار، لأنه في غياب الأوهام الجميلة للثقافة لا تجد الإنسانية بُدّاً من الانحدار إلى دَرَكِ الحيوانية، حيث إن الإنسان حيوان همجي بطبعه. وكما هي الحال بالنسبة إلى الفلسفة، يجب ألاّ يطّلع على هذه الحقيقة القاسية عن الحقيقة إلا القلة. هذا هو منطوق حِجاجِهم.

لقد حاججتُ بأن المنطق الشتراوسي مغلوط لأنه يستثني نفسه من الهمجية التي ينسبها إلى بقية الإنسانية عندما تتحرر هذه من أوهام الكهف. يوحي شتراوس وبلوم أن المحرقة النازية [لليهود] جاءت نتيجة انهيار ستار الوهم الواقي. كما أنهما يشيران ضِمناً إلى أن النازيين اكتشفوا حقيقة العدمية، إذ عرفوا أن الواقع خُواء، وهذه المعرفة الخطرة جعلتهم يعيدون خلق العالم على صورتهم هم. لكنه رغم مخاطر العدمية، يأمر شتراوس وبلوم أتباعهما بمغادرة الكهف واعتناق الخواء. لكن ما الذي يمنعهم من التصرف كالنازيين؟ كل ما لدينا هو تطمينات شتراوس بأن فلاسفته "لن يؤذوا أحداً." قد يكون هذا صحيحاً في عالم يظنه الفيلسوف جديراً بالإبقاء. لكن الحداثة ليست من هذا القبيل، بل هي عالَمٌ يستبدُّ فيه الرعاع ويختفي منه "الرجال الحقيقيون" أمثال هييرو وسيمونيد. لذلك آن الأوان أن يعود هؤلاء المُبعَدون ليشنّوا ثورة عدمية تقضي على عالم الحيوانية والمساواتية الذي تُمَثِّله الدولة الكونية المتجانسة.

يُنكِر مفكرو ما بعد الحداثة اليمينيون أن المجتمع يقوم على الحقيقة الهمجية القاتمة، أي على حقيقة الخواء. لكنهم يَتَمَسَّكون بحقيقة واحدة من الطبيعة وببندٍ واحد من الواقع، ألا وهما تفوُّق القلة الحيوية وحبها الجم للسيادة. هذه هي الحقيقة الوحيدة التي يجب أن تستلهمها المنشآت الأسطورية للواقع السياسي. وإذا كان الهدف من أساطير الثقافة هو تبديد ظلام الطبيعة، فلماذا لا نتخلَّص من هذه الحقيقة القاتمة أيضاً مع غيرها من الحقائق؟ ومن قال إنها حقيقة لا يأتيها الباطل من خلفها أو من بين يديها، وليست خيالاً في خيال؟ أعتقد أن تفوق القلة الحيوية هو في الواقع أسطورة ورثها اليمينيون من مفهوم كوجيف السوقي عن الشجاعة.

من الواضح أن الفكر السياسي الذي أنتجته ما بعد الحداثة، سواء أكان يمينياً أم يسارياً، هو فكر خَطِر. والأخطر من هذا وذاك هو تصادم الإثنين. فكلا المعسكرين ينظر إلى السياسة بوصفها مشروعاً للهيمنة. فبينما يسعى اليمين إلى إعادة ابتكار آفاق الكهف، يتوق اليسار إلى إماطة اللثام عن هذه الآفاق، لكن المشروعين يعززان بعضهما بعضاً. واحدٌ يمجد السيادة، والآخر يمجد الثورة. هذا يحبك خيوط الوهم بقصد حجب واقع الهيمنة، وذاك يفكك هذه الخيوط بقصد تعرية السلطة التي تختفي وراءها. وسويةً يُحَوِّل كل منهما القناعة ما بعد الحداثية القائلة بأن السياسة مشروع تسلط تعسفي إلى واقع. في عالم نُسفت فيه كل مقولات الحقيقة والعدل بوصفها تجليات لإرادة التسلط، تصبح كل الصراعات السياسية اصطداماً بين دعاوى متنافرة في طِلاب الهيمنة. ولا أمل لهذه الدعاوى أن تتعايش، إذ لا بُدَّ أن تدمر إحداها الأخرى.

تنسف ما بعد الحداثة التفريق السياسي التقليدي بين اليمين واليسار. فالسياسة في عُرف ما بعد الحداثة ليست نـزاعاً بين مَن يُحِبّون النظام وأولئك الذين يُفَضِّلون الحرية. لقد أدَّت نَتْشَنَةُ Nietzscheanization اليمين واليسار السياسيين إلى إحلال جدلية لا تنتهي من الهيمنة والتعدي محل التنافس بين الحرية والنظام. لا شك أن الطبيعة المسمومة لفكر ما بعد الحداثة السياسي ستكثِّف الوجود [الإنساني]؛ وهذا هو ما تسعى إلى تحقيقه بالضبط، لأن ما يلتقي عليه اليمين واليسار هو القناعة الكوجيفية بأن عالم الحداثة هو تأليهٌ لعالم آخر البشر وفقاً للمفهوم النيتشي، ذلك العالم المروض المتحرر من الأوهام. لذلك نجد أن كلاً منهما مصممٌ على إحياء الأساطير والأوهام التي يعتقدون أنها أضفت على الحياة سحرها في فجر التاريخ.

لا يرى كوجيف فائدة في محاولات ما بعد الحداثة لإعادة أسْطَرة العالم. لقد سخر من فكرة أن يتراجع الإنسان من العلم إلى الأسطورة. كان يعتقد أنه علينا أن نرضى بعالمٍ خالٍ من السحر، لأن هذه هي النتيجة الحتمية للعلم. وهذه هي صورة العالم التي ورثها معجبو كوجيف عنه. لقد جعلتهم مكتئبين ليس لأنهم مَجَّدوا الحرب والموت عن جهل فحسب، بل لأن قيامَ عالمٍ لا يتبدل ولا يزول، ولا سيما إذا كان مُكَرَّساً للإشباع المادي قبل كل شيء، سيؤدي حتماً إلى نـزع الأمل من الروح البشرية وتعزيز العدمية واليأس. ويظل السؤال: هل تُعْقَل الصورة التي رسمها كوجيف لعالم الحداثة؟

لقد ركَّز كوجيف على "نجاح" مشروع الحداثة. فقد أشار إلى الرخاء في البلدان الصناعية المتقدمة، وآمن أن هذه البلدان استطاعت في كل المناحي الجوهرية أن تتغلب على شُح الموارد ووفرت لمواطنيها عيشةً هانئة وبأقل مجهود. والعالم الثالث يتلهَّف إلى مجاراة هذه الدول ويتبنَّى سريعاً أساليب البلدان المتقدمة. لقد أصبحت ثقافة الغرب التكنوقراطية ثقافة كونية لأنها برهنت على أنها الأنجع في إشباع رغبات الإنسان وتلبية حاجاته الكونية. لم تجلب التكنولوجيا الرخاء فحسب، بل عملت أيضاً على مُجانسة الأفكار والقيم والثقافة في أرجاء المعمورة، وبهذا قوَّضت الأسس الإيديولوجية والفكرية للحروب. ويكاد عالمنا أن يخلو من الصراعات الدموية من أجل الهيمنة التي كانت في الماضي أبرز المعالم في التاريخ البشري. وعما قريب سيسود السلم العالمي. ستنشأ بعض المشكلات بطبيعة الحال، لكن كوجيف كان يعتقد أنها مجرد مصاعب عملية سيتغلَّب عليها العلم. لقد كان مُتَيَقِّناً أن العالم الذي يتجلَّى أمام ناظريه لا يُمْكن تخطيه منطقياً.

يمكن القول بأن الصورة التي يرسمها كوجيف لعالمنا لا تُقنع أحداً. فكثرة الحروب والأصولية الإسلامية والنـزعات القومية والتطهير العرقي كلها أدلَّة على أن الدولة الكونية المتجانسة ليست واقعاً. علاوة على ذلك، لا تحتمل البيئة والموارد الطبيعية في العالم قيام ثقافة تكنولوجية على نطاق كوني. لذلك، فإن الدولة الكونية المتجانسة لا تبلغ حتى مرتبة الإمكانية. مع ذلك، لا تكفي الأدلة الملموسة والمخالفة لطرحنا هذا لتفنيد من يرون أن الحداثة هي الواقع الباهت لآخر البشر. وعلينا أن نعترف أن في عالمنا الكثير مما يُغذِّي الخيال الكوجيفي. فعلى ضوء انهيار الإمبراطورية السوفييتية وانتهاء الحرب الباردة، تبدو مقولة كوجيف تنبُّوية. فقد

انتصرت الديمقراطية الليبرالية على الشيوعية. وكما تنبأ كوجيف، لم يكن ذلك الانتصار بالوسائل العسكرية. إن عالمنا اليوم يصبح "قرية كونية" يوماً بعد يوم، تربط أجزاءه شبكات عالمية مثل سي إن إن، والمطاعم السريعة مثل مَكْدونالدز وبيتزا هَت، وأجهزة حاسوبية صغيرة مثل آبل وآي بي إم، ونجوم عالميون مثل مايكل جاكسن ومايكل جوردَن، ورموز عالمية للإغراء مثل سِنْدي كروفورد ونايومي كامبل. كما توجد أيضاً محادثات الغات، وتجارة حرة، وشركات متعددة الجنسيات، وبضائع عالمية، وأسواق مالية، وبنكٌ دولي.

عندما افتتح مكدونالدز أبوابه في موسكو، عرف الجميع أن الحرب الباردة قد انتهت فعلاً. وعندما انتقل مكدونالدز إلى السعودية ظن الصحفيون أن تحرر السعوديات أصبح وشيكاً. وعندما ظهر البيتزا هت في دمشق استسلم المراسلون للمنطق الكوجيفي، متسائلين: ألا تبشر البيتزا بمقدم السلام عما قريب؟ وبما أن "كوزبي شو" كان مؤخراً أكثر المسلسلات التلفزيونية الكوميدية شعبية في جنوب أفريقيا، فهل يخامر المرء أي شك بحتمية انهيار سياسة الفصل العنصري؟ عندما يشاهد الناس العروض التلفزيونية ذاتها، ويدندنون الألحان ذاتها، ويعشقون الرياضات ذاتها، ويشتركون في مفهوم الحياة الرغيدة ذاته، فعلام يتقاتلون؟ لقد ظن كوجيف بأنه لن يكون هناك شيء يتقاتلون من أجله، لكنه كان مخطئاً بلا شك. إذ ليس هناك من داع لنفترض أن الحرب تنشأ بالضرورة من الصراعات الإيديولوجية. إذ يمكن أن تتقاتل أمتان تشتركان في مفهوم الحياة الرغيدة ذاته على حصصهما الخاصة من الموارد الشحيحة. إن ما يعيب منطق كوجيف هو افتراضه بأن التكنولوجيا ستضع حداً لشح الموارد.

ومهما اعترى رؤية كوجيف من عيوب، فلا يمكن رفضها كما لو كانت ضرباً من خيال. فالنـزوع إلى العولمة أمر واقع، كما تشهد على ذلك التطورات المذهلة في التقنيات العولمية. إلا أن نـزعة العولمة ليست النـزعة الوحيدة التي يتعاظم شأنها في العالم، فهناك في الوقت ذاته نـزعة نحو القبلية والتقوقع. ويمكن القول إن هاتين القوتين المتنابذتين تخوضان حرباً حتى الموت في سبيل الاستيلاء على روح العالم. فقوى العولمة تستجيب لرغبتنا في السلام والنظام والرخاء، بينما تستجيب قوى التقوقع القبلي لرغبتنا في الهوية والانتماء ووحدة الصف. وحاشى لي أن أظن أن هاتين القوتين متنابذتان، بل أعتقد أن كلاً منهما تدعم الأخرى وتعززها. فكلما لاح

في الأفق خطر الدولة الكونية المتجانسة، ازداد قلق قوى التعصب القبلي، كما لو أنها تخشى قيام مؤامرة تسلب العالم لونه وشخصيته وميزاته. في إحدى جولات محادثات الغات الأخيرة، أصر الفرنسيون على أن أفلامهم تشكل جزءاً من "روحهم القومية" وأنهم سيستمرون في فرض التعرفات والضرائب الإضافية لمكافحة تغلغل الأفلام الأمريكية [إلى الأسواق الفرنسية]. لا شك أن كوجيف كان سيرفض هذه البادرة بوصفها عقيمة. لكن معجبي كوجيف ما بعد الحداثيين سيهللون لها باعتبارها انتصاراً على غواية الدولة الكونية المتجانسة.

إن الاحتفال بالتمايز ونشأة التعددية الثقافية هو السمة الرئيسية لما بعد الحداثة. وليس من العجب أن يكون هدفها هو البوتقة الأمريكية. إذ يُنظر إلى أمريكا اليوم بمثابة قوة تجانس خبيثة. فبدلاً من إعطاء الناس هوية جديدة كأمريكيين، يراها بعضهم تسلب هؤلاء هوياتهم، غير تاركة لهم شيئاً سوى حق المواطنة في دولة كونية متجانسة باهتة. وهذا توجه خطير قد يودي بأمريكا إلى الخراب لأنه ينذر بتحويلها إلى ساحة للصراعات الإثنية. وإدانة ألن بلوم لأمريكا متأصلة في رفضه رؤية الليبرالية، من حيث كونها ثقافة، كغيرها من الثقافات، وفي إصراره على أنها أفول الثقافة، ونهاية التاريخ، وسطوة الإنسان الأخير.

إن تنكر ما بعد الحداثة لقضيتي الحقيقة والعدالة وادعاءها أن الحقيقة والعدالة نسبيتان يوفران تربة خصبة تزدهر فيها قوى التعصب القبلي. ولا تجد ما بعد الحداثة شيئاً أكثر شؤماً من هيمنة العلم والتكنولوجيا. إذ تمتاز ما بعد الحداثة بشك غريزي في كل ما هو كوني بوصفه استبداداً متنكراً بمُسوح العقل والعلم. لقد أسهم كوجيف عن غير وعي في جعل نفوسنا اليوم تهفو إلى القبلية والتقوقع، وذلك عن طريق زرع مقت شديد لكل ما هو كوني، بما في ذلك العقل ذاته.

إن مقت كل ما هو كوني جزء من تركة كوجيف. لكن المشكلة هي أن أكثر الجوانب التي تسمو بالحياة إلى مصافّ الإنسانية هي جوانب كونية. فالعلم والدين والفن والشعر والرقص لا يراد لها أن تكون مُسَخَّرةً للمصلحة القومية أو تكون تجلياتٍ للوعي الجمعي، بل أن تكون تعبيراً عن جمال الروح الإنسانية وقوتها، وتعبيراً عن قدرتها على الانتصار تحت أحلك الظروف. فإذا استسلمنا لرعب كل ما هو كوني فسنستسلم لمغريات التعصب والتقوقع. إنه لمن شأن أولئك الذين يتغنون بالانتماء والهوية ووحدة الصف أن يتجاهلوا أن ثمن مثل هذه الحميمية هو رُهاب

الأجانب، والحقد، والريبة. فالشيمة الإنسانية الوحيدة التي تنميها هي الولاء، وهي شيمة مافياوية لا تكترث بالعدل ولا بالحقيقة.

أما ما يقلقنا بشأن قوى العولمة هو أنها أصبحت نمطاً فكرياً ثابتاً. لقد أنتجت هذه القوى سليلاً من السياسيين والتكنوقراطيين الذين يرون الكرة الأرضية برمتها مجالاً لهم يصولون فيه ويجولون. كما أنهم ينظرون إلى السياسة بوصفها لعبة بارعة من المناورة والتحكم يصير الإنسان فيها جزءاً من الأشياء الواجب ترتيبها. فعندما تحل إدارة الأشياء محل التحكم بالناس، يصبح هؤلاء هم الأشياء الواجب إدارتها. وهذا هو مصدر الرعب في الدولة الكونية المتجانسة. والهوس التكنولوجي بالتحكم والسيادة كان له أثر عكسي لما كان متوقعاً. فبدلاً من جعل الإنسان حراً وعصامياً، صيرته عاجزاً واتكالياً. إن رفض التحول إلى شيء أو الاستسلام للعجز واليأس يظل، كما كان من قبل، الامتحان الذي ينتظر روح الإنسان وقدرتها على التحمل.

عندما توصل كوجيف إلى فكرة "الرفض المجاني" اعتقد أنه حلٌ لتجانس العالم الذي لا يطاق، ووسيلة لتوكيد لاشيئية الإنسان، أي وسيلة يبرهن الإنسان من خلالها أنه ليس شيئاً يمكن التحكم أو التلاعب به. لكن كما قلت، ليس هناك من داعٍ للتوقف عند الانتحار. فالقتل المجاني، والعنف والجريمة ستكون أكثر تأثيراً. فَشَتَّانَ أن يعزز الرفض المجاني حرية الروح البشرية ومتانتها، بل هي دلالة يأس وقنوط وحاشى أن تكون احتجاجاً على عالم الحداثة، بل هي مرآة لعجز هذا العالم. لم تكن "سلبية كوجيف غير الموظفة" من ابتكار مفكرين غريبي الأطوار، إذ أصبحت مرضاً شائعاً في المجتمعات الصناعية. لقد طفح كيل عالمنا جراء الغضب المكبوت، والجرائم الحمقاء، والعنف المجاني الذي يرتكبه حليقو الرؤوس في ألمانيا والأغروبنك في بريطانيا والعصابات المؤللة في الولايات المتحدة. خلاصة القول، إن العالم ما بعد الحداثي يؤكد ضمناً طرح كوجيف للحرية بوصفها القدرة على المجازفة بالحياة ومغازلة الردى في نوبة من الرفض النـزوي الذي لا هدف له ولا معنى.

باختصار، يتجذر الفكر السياسي لما بعد الحداثة في الإيمان الكوجيفي أنه لا شيء عظيماً ممكن وفي التصور الكوجيفي للإنسان بوصفه كائناً رافضاً. يحتفل هذان الافتراضان بالعنف المجاني المتفشي في عالمنا. والأغرب من هذا أن ورثة كوجيف يرون هذا العالم تجسيداً للحيوانية المروضة.

الفصل الرابع عشر

السياسة وتعددية الخير

أود في الختام أن أرد على كوجيف وحاملي رايته ما بعد الحداثيين وذلك باقتراح بديل لفهم الحياة السياسية. لن أسهب في تفصيل هذا الرد، بل سأبرز أهم ملامحه المميزة. وسأنطلق من المقدمات التالية: أولاً، لا يوجد سبب على الإطلاق لإطلاق صفة الخلود على أي نظام سياسي. فكل نظام سياسي، مهما علا شأنه، مُقَدّر له أن يتحلل ويتفسخ، ولا تستثنى من ذلك الدولة الكونية المتجانسة. ثانياً، لا يوجد ما يدعونا للاعتقاد أن الثقافة التكنولوجية الحديثة هي النتيجة المنطقية للعقل. فعلى العكس، هناك عدد من الأنظمة السياسية التي تنسجم مع العقل. ثالثاً، لا أساس للاعتقاد بأن تاريخ البشرية صاغته منظومة مفردة من الرغبات والطموحات البشرية. فرغم أنه صحيح أن حاجات الإنسان الأساسية واحدة، إلا أن البشر لديهم تصورات مختلفة عن الحياة الرغيدة، كما أنهم ينشدون إشباع رغبات وطموحات مختلفة. وغالباً ما تكون هذه الرغبات والطموحات المختلفة مانعة لما سواها، ولهذا تصطدم مع بعضها بعضاً. والتاريخ هو قصة انتصار بعض وانهزام أخرى. رابعاً، لا يوجد في مسيرة التاريخ ما يضمن نجاح الخير والعقلانية فقط. خامساً، ليس الصراع السياسي دوماً صراعاً بين الخير والشر. فهو غالباً ما يكون صراعاً بين خيرين متنافسين. سادساً، لا يقوم النظام السياسي على أكاذيب وخدع يحيكها فلاسفة ورجال خارقون، بل على خيرات حقيقية يجمع عليها الناس فينشدونها. سابعاً، غالباً ما

يكون العقل غير كافٍ للاختيار بين عدد من الخيرات غير المتكافئة. فالصراع باقٍ ما دام البشر يعيشون سوية في كيان اجتماعي وينشدون امتيازات تستبعد ما سواها حتماً. هذه هي الافتراضات التي ستشكل أساس ردي على كوجيف وحاملي لوائه ما بعد الحداثيين. والموقف الذي أدافع عنه تعددي كما هو موضوعي، وهيغيلي كما هو أفلاطوني.

موقفي الفلسفي هو هيغيلي إلى الحد الذي لا يرضى فيه بالتسامي المطلق للخير. إذ إنني أعتقد أن الخيرات البعيدة والمستحيلة المنال في هذا العالم هي أوهام ضارة لأنها تدمر الحياة. فهي بوضعها كل القيمة في غيبٍ بعيد المنال لا تجعل الحياة في هذه الدنيا تافهة فحسب، بل تحول الفلسفة إلى بوق يسوغ أرذل ممارسات بني البشر. ولا أجد أدل على هذا القول من دفاع القديس أوغستين عن تعذيب الرومان للشهود في محاولة لانتزاع الحقيقة منهم. فرغم أنه كان يدرك أن هذه الممارسة أدت إلى جعل الشهود يقولون ما يرغب معذبوهم في سماعه، إلا أنه دافع عنها باعتبارها سُنَّة الدنيا التي أُرغمنا على العيش فيها تكفيراً للخطيئة الأصلية. وهكذا جعل أوغستين كل مثله المسيحية السامية بلا قيمة في توجيه حياة البشر، وعلينا ألا ننسى أنه لم يتعب قط من تذكيرنا بأن العدل ليس في هذه الدنيا، أما هيغل فقد كان فيلسوف المحايثة. فلا خير حقيقي إلا ما يمكن تحقيقه في هذه الدنيا. فما معنى التاريخ وصراعاته إن لم يكن الهدف تحقيق خير ما؟ إن مأساة الحياة البشرية هي أن البشر أحياناً مستعدون لارتكاب أبشع الفظائع في سبيل تحقيق خيرٍ ما، مما يؤدي إلى تلطيخ الصرح الجميل الذي يحاولون بناءه. وحتى عندما ينجحون في مسعاهم، فإن نجاحهم يظل جزئياً وخيرهم ناقصاً. وأعتقد أن كلاً من أفلاطون وهيغل كان على حق. فهيغل على حق في اعتقاده أن التسامي المطلق يجعل الحياة البشرية بلا قيمة والتاريخ بلا معنى. وأفلاطون على حق في اعتقاده أن كل تجسيد للخير ليس إلا محاكاة ناقصة لمثل أعلى كامل لا يوجد إلا في العقل. ولهذا السبب نجد أن كل نظام سياسي، مهما كان ناجحاً في تحقيق هذا النوع من الخير أو ذاك، محكوم عليه بالفشل. فمع مرور الزمن تطفو النواقص على السطح وتبرز للعيان بحيث يستحيل تجاهلها. أعتقد، باختصار، أن تفاؤل هيغل يحتاج إلى رزانة الواقعية الأفلاطونية كي تلجمه.

كانت الفلسفة السياسية، قبل شيوع التاريخانية، منشغلة بفهم سر بقاء الحضارات واستقرارها. كانت الفلسفة السياسية تهدف من خلال اكتشاف سر النجاح إلى اكتشاف أسباب السقوط أيضاً. كان هناك افتراض مفاده أن فهم دينامية الصحة والاعتلال في الجسم السياسي قد يكشف الآليات التي يمكن بوساطتها تأخير عملية الانحلال والتفسخ المحتومة.

إننا لا نستطيع أن نفهم النظام السياسي (أي ظهوره ونجاحه وانهياره) ما لم نتخلَّ عن فكرة ما بعد الحداثة القائلة بأن السياسة هي بالدرجة الأولى مسألة هيمنة. فرغم كل محاولاته، لم يستطع فوكو أن ينجو من التحليل السلبي للسلطة. وحتى عندما ظن أنه اكتشف "إيجابية السلطة،" فإنه فهم هذه الإيجابية بمثابة أساليب ماكرة للهيمنة تتبعها السلطة التأديبية. لكن لا يوجد ما هو جديد أو ماكر يميز الآليات الإيجابية للسلطة. إن الجوانب الإيجابية للسلطة هي تلك التي تغرينا بها فتجعلنا نمتثل لأوامرها. فلكي تكون السلطة ناجحة عليها أن تجعلنا مشاركين فاعلين في عملية إغوائنا. وحاشى أن تكون الإيجابية آخر ما ابتكرته السلطة التأديبية من مكر، إذ إنها متممة للسلطة السياسية منذ أقدم العصور. القمع وحده لا يمكن أن يفسر تعاون المواطنين الناشط مع السلطة وطاعتهم لها. فلا بد إذن من وجود شيء آخر. إن نجاح أية سلطة يقوم على إيجاب خير حقيقي يلتف حوله الناس. إذ إن البشر، مهما كانت مساعيهم، يسعون إلى تحقيق ما يعتقدون أنه الخير. حتى عندما يحتفل بتاي بالشر، فهو يفعل ذلك في محاولة لإعادة اكتشاف حيوية الحياة. والحكم عن طريق القسر مسألة شاقة جداً، واللجوء إلى جرعات هائلة من العنف عادة ما يكون دلالة على قرب الانهيار.

عندما تكون السلطة ناجحة، فهي تستغني عن العنف، وتحكم رعاياها من الداخل. وقد عبر فرويد عن هذا بوصفه استبطاناً للسلطة وابتكاراً لأناً أعلى يهيمن علينا ويقمعنا ويؤنبنا من الداخل. لكن هذا النوع من "الهيمنة" لا يستحق هذا الاسم. فعندما يكون المسيطِر والمسيطَر عليه هو ذات الشخص، فإن الهيمنة تأخذ شكلاً آخر. والسلطة لا تُذَوِّت الهيمنة فحسب، بل تخلق مُثُلاً وأهدافاً وطموحاتٍ يكافح الأفراد من أجل تحقيقها أو العيش بموجبها. تبرز مظاهر إيجابية السلطة في كل نظام اجتماعي ناجح فيه من القوة والمسرة والجمال ما يكفي لكسب ولاء نسبة كبيرة من مواطنيه. وتتجلى حيوية السلطة عندما تستطيع أن تقترح آليتي الاندفاع الذاتي

والانضباط الذاتي. ويكمن سحر السلطة السياسية على وجه الدقة في قدرتها على قدح آلية ضبط الذات هذه.

يكمن نجاح أي سلطة في مقدرتها على جعل رؤياها للتفوق الإنساني مغرية إلى الحد الذي تبدو عنده جميع الرؤى الأخرى باهتة. ولا يمكن استئصال السلطة، المستخدمة بهذا المعنى الواسع، من الحياة البشرية. إن حلم التحرر من السلطة ما هو في الواقع إلا ضرب من المستحيل. فالتحرر يعني الموت، لأن الحياة والسلطة صنوان. أو، علي حد تعبير نيتشه، الحياة والظلم صنوان. فكلُّ سلطة، وكل مجتمع، وكل نظام، وكل ثقافة، وكل خطاب عليها أن تمارس جميعاً آليات الإقصاء. فكل إيجاب لامتياز ما يعني حتماً إقصاء بقية المتنافسين. ومثل هذا الإقصاء، من حيث هو إقصاء لخيرات بشرية لا تقل عنه مشروعيةً، هو إقصاء ظالم.

إن آليات الإقصاء يلجأ إليها كلُّ نظام سلطوي وكل ثقافة وكل نظرية عن كيفية تنظيم الحياة. ويفترض أن تكون المجتمعات الليبرالية أكثر تعددية وأقل إقصائية، على الأقل نظرياً إن لم يكن عملياً. لكن حتى المجتمعات الليبرالية عليها أن تمارس الإقصاء على بعض المتنافسين من أجل الامتياز. وهذا أمر طبيعي حكماً لأن هؤلاء المتنافسين مانعون لما سواهم. إن مشكلة الليبرالية هي أنها تتظاهر بأنها تحتفل بكل الامتيازات. لكن هذا مستحيل، ويؤدي إلى عجزها عن توكيد أي شيء على الإطلاق. والمجتمعات، كالأفراد، عليها أن تختار بين خيارات وامتيازات بديلة. قد يبدو هذا الاختيار معقولاً نظراً للظروف والفرص المتاحة، إلا أنه أيضاً مسألة ذوق وميول واستعدادات فطرية. إن تعصب المرء لقيم مجتمعه ومؤسساته هي نـزعة إنسانية فطرية، لكنها أيضاً تنم على ضيق الأفق وانعدام العقلانية.

دعوني أستخدم بعض الأمثلة للتدليل على ما أعنيه. إن العقل من الناحية النظرية لا يستطيع أن يخبرنا أيهما أفضل: تعدد الزوجات أم تعدد الأزواج. لكن ما يستطيعه العقل هو أن يخبرنا أن الزواج، أياً كان نوعه، هو صالح لأنه وسيلة لاجتناب الفاحشة، ولتمتين الروابط وتعميقها، وإعطاء الأولية للمحبة والمودة، وتهيئة الظروف من أجل الاعتناء بالذرية وتربيتهم. لكن إن نشأت ظروف تاريخية يعاني فيها السكان من نقص في عدد النساء، فإن تعدد الأزواج سيبدو أمراً معقولاً، وستبذل كل الجهود الممكنة لإعطائه صورة جميلة وجذابة. وعلى نفس المنوال، إن وجد نقص في عدد الرجال، فإن تعدد الزوجات سيبدو معقولاً، وستبذل كل الجهود

المكنة لجعله جذاباً. لكن رغم أن مؤسسات الزواج قد تكون ذات نشأة معقولة نظراً للظروف التي انبثقت فيها هذه المؤسسات، إلا أنها عادة تظل مستمرة حتى بعد اختفاء هذه الظروف بوقت طويل. وعموماً تنشأ مشكلات الهوية الجنسية عندما يفاضل المجتمع بين جنس وآخر. والأمر، كما ظل كوجيف يردده بلا كلل، عائد إلى أن البشر ينشدون التميز. وهذا يصح على النساء كما يصح على الرجال. إن تعاسة المرأة في مجتمعنا الحديث مرتبطة بانتقاص المجتمع من قيمة عملها أو دورها الاجتماعي. إن بحث المرأة عن الاعتراف بها هو وحده الذي يفسر سبب تركها لبيتها لتبحث عما يقدمه لها المجتمع من عمل لا معنى له ولا يرضيها.

إن العقل المجرد لا يمكنه أيضاً أن يحدد الاختيار بين اقتصاد قائم على المبادرة الحرة وآخر قائم على أنماط اشتراكية للإنتاج. فكل نظام اقتصادي يوجب خيرات حقيقية لبني البشر. فبينما توجب المبادرة الحرة قيم الاستقلالية والعصامية، توجب الأنماط الاشتراكية للإنتاج قيم التعاون والتكافل. ومن الصعب جداً لأي مجتمع أن يوجب كليهما على حدٍ سواء، فلا بد لواحدة من هاتين المنظومتين القيميتين أن تنتصر على الأخرى. وإذا أعطيت الأولوية للاستقلالية والعصامية على التكافل والتعاون، فمن الأرجح أن يتم اختيار نظام المبادرة الحرة. تبدأ المشكلة عندما يعجز النظام عن ترويج وتنمية القيم التي جعلت الجماهير تلتف حوله من البداية. والرأسمالية خير مثال على هذا. إذ وعدتنا منذ نشأتها بالتحرر والاستقلال، ولا تزال تستهوينا بوصفها وسيلة للتحرر من الحكومات المتضخمة. لكننا في القرن العشرين نعلم أنها تحررنا من الحكومات المتضخمة كي تتركنا تحت رحمة عالم التجارة المتضخم. ورغم نجاحها التاريخي حالياً فإنها محكومة بالانهيار ما لم تُذكِ شعلةَ جاذبيتها الأولى.

إن نجاح الحداثة لا يمكن فصله عن قدرتها على استمالة البشر إلى ما هو خير لهم حقاً وما يسمو بهم. ويخطئ أعداؤها ما بعد الحداثيون عندما يَسِمونها بالمرض المستفحلةِ شرورُه على المشهد التاريخي. لكن يجب الإقرار بأن الحداثة من حيث النشأة والانهيار لا تختلف عن أية منظومة أخرى من المثل السياسية والثقافية. إذ حوت الحداثة في بداية نشأتها شيئاً جميلاً وآسراً. لقد كانت ثورةً على ظلام العصور الوسطى وأحكامها المسبقة. كانت ثورة على تسلط الكنيسة ومحرماتها، على محظوراتها ومحاكمها التفتيشية، وعلى حرقها للساحرات. لقد كانت فجراً جديداً

يطل على الروح الإنسانية، تمجد الحياة والمعرفة والفردية والحرية وحقوق الإنسان. لقد كانت بمثابة إشراقة الشمس على دنيا الإنسان. لقد ولى الزمان الذي كان يتحمل فيه الإنسان حياته كالصليب بانتظار الخلاص. لقد ولّى زمان الكاتدرائيات الغوطية التي كان الهدف من أقواسها الهائلة هو إرهاب الإنسان وتقزيمه. لقد ظهرت قسمة جديدة ترمي إلى إعطاء الإنسان ثقةً بذاته وإلى جعله منسجماً مع عالمه. لقد أشعلت الروحُ الجديدةُ الاكتشافاتِ العلمية، والابتكار، والتجارة، والتبادل التجاري، وانفجاراً فنياً هائل الروعة. لكن الحداثة، كحال كل روح جديدة، أصابُها العطب.

ومن المفارقة أن يبذر النجاح بذور الانهيار. لقد أفضت ثقة الإنسان بنفسه إلى جنون العظمة، إذ باشر في مشروع لإعادة خلق العالم. ظن أنه قادر على قهر الطبيعة ووضع حد للفاقة والبؤس والمرض. لكن الانتصار العلمي على الطبيعة ألهب شهوة الانتصار والهيمنة عند الإنسان، بدلاً من تنمية حريته. لقد حولت التكنولوجيا معسكرات الموت وغيرها من أدوات التدمير الشامل إلى حقيقة، وسلطت بعض البشر على بعضهم الآخر. وقد صار العلماء بفضل الهندسة الوراثية آلهةً جداً يستطيعون تقريرَ نوعِ البشرِ الواجِب خَلْقُهم. لقد فقدت الحداثة عذوبة وعدها المبكر وبراءته لأن أهدافها تضخمت فأصبحت مستحيلة بل ضارة. وبدلاً من أن تكون رمزاً للحرية والاستقلال والعدل وحقوق الإنسان، أصبحت رمزاً للقهر والاستعمار وتدمير الأرض. رغم أن كوجيف وأتباعه أصابهم اليأس نتيجة الخواء المادي الذي خلفته الحداثة، إلا أنه يجب الإقرار بأن فكرهم يمجد السيادة والقهر بوصفها أقدس ما في إنسانية الإنسان، وهما ما يميزانه عن عالم الحيوان.

وإنها لمبالغة مجحفة أن يظن أن الحداثة تجسيد للقيم المتفقة مع العقلانية فحسب، وأن ويلات الحداثة وتطرفها هي بحد ذاتها جزء من منطق العقل والعلم. لكن هذا الاعتقاد قاد أتباع كوجيف إلى نبذ العقل بوصفه أساساً مشروعاً للنظام الاجتماعي. كما أنه قادهم إلى أن يحذوا حذو نيتشه في تصويرهم للحياة الاجتماعية على أنها بنية اعتباطية. لكن من المؤكد أن نيتشه لا يقول إلا نصف الحقيقة عندما يتصور أن مختلف الأنظمة الأخلاقية هي مسألة ذوق جمالي أو تفضيل غَرَسَه فنانٌ عبقري أو شخص ماكر مثل سقراط. إن مفكري الحداثة، سواء أكانوا يمينيين أم يساريين، مقتنعون أن المحظورات والمحرمات الاجتماعية هي منشآت اعتباطية.

تنبع جاذبية مهاجمة ما بعد الحداثة للحقيقة من كونها ترياقاً لخصوصية التصور التقليدي للخير الراسخ في التراث العقلاني والموضاعاني للغرب. كما أنها ترياق لادعاءات العقلانية بأن العقل وحده يؤدي إلى الخير المطلق. فمثل هذا الادعاء يتجاهل تعددية الخيرات وعجز العقل عن الاختيار بينها.

إن ادعاء ما بعد الحداثة أن الخطاب يختلق الحقيقة من العدم هو مبالغة مفرطة. فالحقيقة أو الواقع أو الطبيعة ليست فوضى هلامية ينظمها الإنسان في نسق. بل الطبيعة، ولا سيما الطبيعة الإنسانية، حافلة بالإمكانيات الأخرى الهائلة. لكن انتقاء الخير ليس وظيفة العقل وحده، لأنه توجد خيرات متعددة تنسجم على حد سواء مع كل من العقل والفطرة. واحتمالات الخير هذه هي جوهر الصراع البشري من الناحيتين النظرية والعملية. فالصراعات البشرية ليست مجرد صراعات بين الخير والشر، أو بين المعرفة والجهل، بل صراعات بين خيرات متنافسة. وإذا كانت هناك عبرة يتعلمها العقلانيون والموضوعانيون مما بعد الحداثة، ولا أستثني نفسي منهم، فهي ضرورة الإقرار بعدم كفاية العقلانية الباردة التشريحية للحياة البشرية. إن الطريقة التي نختارها لعيشنا ليست مسألة عقلانية فحسب، بل مسألة فن وجمال. إذ لا يمكن الاستغناء عن الجاذبية الجمالية التي للفن والأسطورة والخيال من أجل كسب الولاء والتضامن اللذين يميزان الجماعات البشرية التي تشترك في منظومة قيمية واحدة. وكلمة قيم، بخلاف كلمة خير، هي الكلمة المناسبة في هذا المقام. فهناك خيرات متعددة لا تحظى جميعها بذات القيمة في الوقت نفسه عند كل المجموعات أو النظم الاجتماعية. والتوصيف العقلاني البحت للقيم ينكر العناصر الفنية والجمالية لتلك القيم. وهو يعزز الوهم بأن قيمنا نحن فقط جديرة بالتقديس من قبل العقل. كما أنه يشجع الاستبدادية الأخلاقية التي هي قلب الإمبريالية السياسية وروحها. وهذا وهم تنساق وراءه البشرية. ومن المفارقة أن القوى التي تهذبنا هي ذاتها المسؤولة عن همجيتنا المطلقة.

المشكلة في ما بعد الحداثة هي أنها تنكر العقل إنكاراً جذرياً وترفض عالم الحداثة رفضاً قاطعاً إلى درجة أنها تعجز عن إيجاب أي خير حقيقي جدير بالسعي إليه. فهي تنظر إلى كل إيجاب بمثابة شكل من أشكال الهيمنة أو مظهر من مظاهر إرادة التسلط. فبينما يحتفل مفكرو ما بعد الحداثة اليمينيون بفنية الهيمنة، يحتفل مفكروها اليساريون بفن تفكيك آليات التسلط. والنتيجة؟ مواجهة مميتة.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

BY KOJÈVE:

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel.* Edited by Raymond Queneau. Paris: Gallimard, 1947.

____. *Introduction to the Reading of Hegel.* Edited by Allan Bloom and translated by James H. Nichols, Jr. New York: Basic Books, 1969.

____. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne.* Vol. 1, *Les présocratiques.* Paris: Gallimard, 1968.

____. *Kant.* Paris: Gallimard, 1973.

____. *Le Concept, le temps et le discours.* Paris: Gallimard, 1991.

____. *Esquisse d'une phenomenologie du droit.* Paris: Gallimard, 1981.

____. "Reviews." *Recherches philosophiques* 2 (1932-1933): 470-486

____. "Reviews." *Recherches philosophiques* 3 (1933-1934): 428-431.

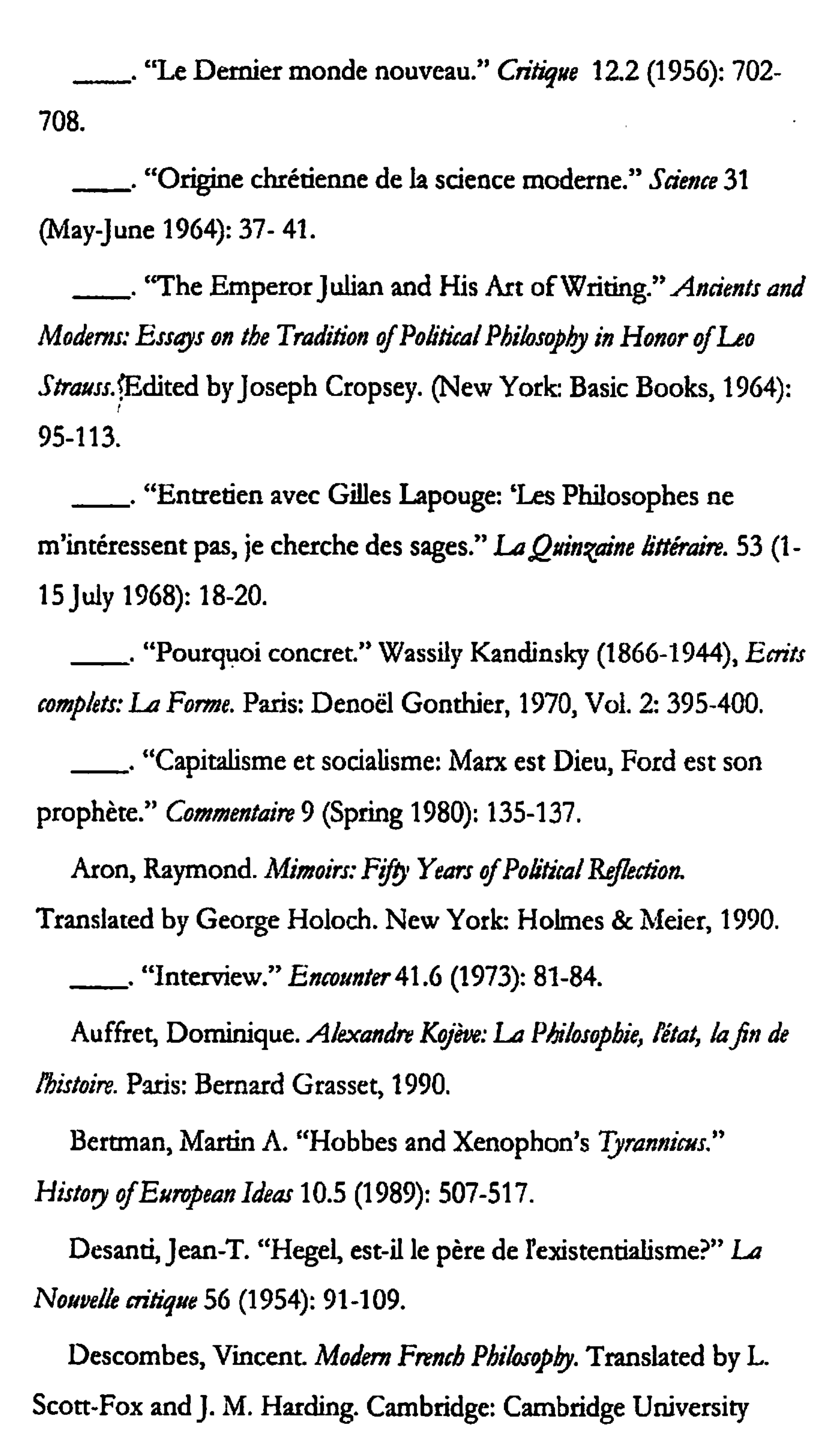
____. "La Métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (1)." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 14 (1934): 534-554.

____. "La Métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev (2)." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 15 (1935): 110-152.

____. "Hegel, Marx et le christianisme." *Critique* (August/ September 1946): 339-366.

____. "Christianisme et communisme." *Critique* 3-4 (1946): 308-312.

____. "Les Romans de la saggesse." *Critique* 60 (1952): 387-397.



____. "Le Dernier monde nouveau." *Critique* 12.2 (1956): 702-708.

____. "Origine chrétienne de la science moderne." *Science* 31 (May-June 1964): 37- 41.

____. "The Emperor Julian and His Art of Writing." *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss.* Edited by Joseph Cropsey. (New York: Basic Books, 1964): 95-113.

____. "Entretien avec Gilles Lapouge: 'Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages." *La Quinzaine littéraire.* 53 (1-15 July 1968): 18-20.

____. "Pourquoi concret." Wassily Kandinsky (1866-1944), *Ecrits complets: La Forme.* Paris: Denoël Gonthier, 1970, Vol. 2: 395-400.

____. "Capitalisme et socialisme: Marx est Dieu, Ford est son prophète." *Commentaire* 9 (Spring 1980): 135-137.

Aron, Raymond. *Mimoirs: Fifty Years of Political Reflection.* Translated by George Holoch. New York: Holmes & Meier, 1990.

____. "Interview." *Encounter* 41.6 (1973): 81-84.

Auffret, Dominique. *Alexandre Kojève: La Philosophie, l'état, la fin de l'histoire.* Paris: Bernard Grasset, 1990.

Bertman, Martin A. "Hobbes and Xenophon's *Tyrannicus.*" *History of European Ideas* 10.5 (1989): 507-517.

Desanti, Jean-T. "Hegel, est-il le père de l'existentialisme?" *La Nouvelle critique* 56 (1954): 91-109.

Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy.* Translated by L. Scott-Fox and J. M. Harding. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Goldford, Denis J. "Kojève's Reading of Hegel." *International Philosophic Quarterly* 22 (1982): 275-294.

Gourevitch, Victor. "Philosophy and Politics, I." *Review of Metaphysiscs* 22.1 (September 1968): 58-84,

____. "Philosophy and Politics, II." *Review of Metaphysiscs* 22.2 (December 1968): 281-328.

Grant, George. "Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Strauss and Alexandre Kojève." *Social Research* 31 (1964): 45-72.

Heckman, John. "Hyppolite and the Hegel Revival in France." *Telos* 16 (Summer 1973): 128-145.

Kelly, George Armstrong. "Notes on Hegel's Lordship and Bondage." In Alasdair Maclntyre (ed). *Hegel: A Collection of Critical Essays.* (New York: Doubleday, 1972): 189-217.

Lilla, Mark. "The End of Philosophy: How a Russian Ēmigré Brought Hegel to the French." *Times Literary Supplement* (5 April 1991): 3-5.

Pippin, Robert P. "Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate." *History and Theory* 32.2 (1993): 138-161.

Poster, Mark. *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser.* Princeton: Princeton University Press, 1975.

Riley, Patrick. "Introduction to the Reading of Alexandre Kojève." *Political Theory* 9.1 (February 1981): 5-48

Roth, Michael S. *Knowing and History: Appropriations of Hegal in Twentieth-Century France.* Ithaca: Cornell University Press, 1988.

____. "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History." *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 24.3 (1985): 293-306.

Rosen, Stanley. *Hermeneutics As Politics.* Oxford: Oxford University Press, 1987.

RELATED WORKS:

Anderson, Walter Truett. *Reality Isn't What It Used To Be.* San Francisco: Harper & Row, 1990.

Bell, Daniel. *The End of Ideology.* New York: Free Press, 1960.

Benda, Julien. *The Treason of the Intellectuals.* Translated by Richard Aldington. New York: W. W. Norton & Co., 1928.

Chiaromonte, Nicola. "On Modern Tyranny." *Dissent* 16 (March/April, 1969): 137-150.

Ferry, Luc, and Alain Renaut. *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1985.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit.* Translated by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press, 1977.

____. *Lectures on the History of Philosophy.* 3 Vols. Translated by E. S. Haldane (London: Routledge & Kegan Paul 1955).

____. *Philosophy of Right.* Translated by T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Heidegger, Martin. *Being and Time.* Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

____. *An Introduction to Metaphysics.* Translated by Ralph Manheim. New York: Doubleday & Company, 1961.

____. *Basic Writings.* Edited with an Intorduction by David Farrell Krell. New York: Harper & Row, 1977.

Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit.* Translated by Samuel Cherniak and John Heckman. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man.* Boston: Beacon Press, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice. *Humanisme et terreur: essai sur le promblème communiste.* Paris: Gallimard, 1947.

Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra.* Translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1982.

____. *The Use and Abuse of History.* Translated by Adrian Collins. London: Macmillan, 1957.

____. *Beyond Good and Evil.* Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966.